HENRI BERGSON
Spectrul de necuprins al vieţii

Antonio Dopazo Gallego

LITERA

CUPRINS

O metafizică la înălţimea vremurilor 7
Întotdeauna e prea devreme să ştim ce adaugă acel „după" acelui „înainte" 11
Filosofia lui Bergson, inseparabilă de cărţile sale 14
Spune-ne o poveste despre filosofi" 17
Când Henri din Paris 1-a cunoscut pe Zenon din Eleea 17
Zenon din Eleea, inclasificabilul 20
„Să acţionezi ca un om care gândeşte şi să gândeşti ca un om de acţiune" 26
Pozitivism spiritualist? 32
Wiîliam James şi Bergson. Un „multivers " exuberant 40
„Eu nu eram nimic. Nimeni nu era nimic. Exista numai Franţa." 41
Spre un nou continent filosofic 51
Romanul poliţist. Poate conţine urme de durată 51
Mai puţin decât un lucru, mai mult decât o idee.
Romanul stiintifico-fantastic 59
Imaginea ca lingua franca filosofică 64
Premiul Nohel 1927 68
Idila cu precizia. Probleme adevărate şi false 69
Fantoma libertăţii 75
Liniile actului liber 75
Cele două multiplicităţi 79
Fantoma memoriei 85
Împotriva falsului prestigiu al creierului 85
Conştiinţa-epifenomen 88
Creierul ca o „cameră obscură".
Bergson şi parapsihologia 94
Conul răsturnat al memoriei 97
Deja vu ca vizuină de iepure 101
Deleuze îl citeşte pe Bergson: timpul în cristal 102
Fantoma vieţii 107
„Elanul vital": mai mult decât un impuls, mai puţin decât o atracţie 107
Râsul. Eseu asupra semnificaţiei comicului 108
Elanul vital nici ca voinţă, nici ca reprezentare 114
„A dezbina pentru a învinge". Spre homofaher 116
Cinematograf şi caleidoscop. Inteligenţa făuritoare 123

HENRI BERGSON
Spectrul de necuprins al vieţii

Antonio Dopazo Gallego

LITERA

CUPRINS

O metafizică la înălţimea vremurilor7

Întotdeauna e prea devreme să ştim ce adaugă acel „după" acelui „înainte" 11

Filosofia lui Bergson, inseparabilă de cărţile sale 14

Spune-ne o poveste despre filosofi" 17

Când Henri din Paris 1-a cunoscut pe Zenon din Eleea 17

Zenon din Eleea, inclasificabilul 20

„Să acţionezi ca un om care gândeşte şi să gândeşti ca un om de acţiune" 26

Pozitivism spiritualist? 32

Wîîliam James şi Bergson. Un „multivers " exuberant 40

„Eu nu eram nimic. Nimeni nu era nimic. Exista numai Franţa." 41

Spre un nou continent filosofic 51

Romanul poliţist. Poate conţine urme de durată 51

Mai puţin decât un lucru, mai mult decât o idee.

Romanul stiintifico-fantastic 59

Imaginea ca lingua franca filosofică 64

Premiul Nohel 1927 68

Idila cu precizia. Probleme adevărate şi false 69

Fantoma libertăţii 75

Liniile actului liber 75

Cele două multiplicităţi 79

Fantoma memoriei 85

Împotriva falsului prestigiu al creierului 85

Conştiinţa-epifenomen 88

Creierul ca o „cameră obscură".

Bergson şi parapsihologia 94

Conul răsturnat al memoriei 97

Deja vu ca vizuină de iepure 101

Deleuze îl citeşte pe Bergson: timpul în cristal 102

Fantoma vieţii 107

„Elanul vital": mai mult decât un impuls, mai puţin decât o atracţie 107

Râsul. Eseu asupra semnificaţiei comicului 108
Elanul vital nici ca voinţă, nici ca reprezentare 114
„A dezbina pentru a învinge". Spre homofaher 116
Cinematograf şi caleidoscop. Inteligenţa făuritoare 123
Polemica lui cu Einstein 126
Fiinţa umană ca problemă. Maşina de făcut zei 129
Opere principale Cronologie 135
137

O metafizică la înălţimea vremurilor

De ce vechii perşi considerau marea sfântă? Şi de ce grecii i-au rânduit un zeu aparte, şi frate al Iui Iupiter însuşi? Desigur, toate acestea nu sunt lipsite de semnificaţie. încă şi mai profundă este însemnătatea poveştii cu Narcis care, neputând prinde imaginea tulburătoare şi plăcută pe care o vedea în apa izvorului, s-a aruncat în el şi a murit înecat. Dar imaginea aceea o vedem noi înşine în toate râurile şi oceanele. Este imaginea de neatins a vieţii; iar aceasta este cheia pentru tot. (HERMAN MELVILLE, Moby Dick)

Deşi metafizica a căzut în desuetudine, nu a părăsit marile sce¬ne fără să intoneze un ultim imn la înălţimea aspiraţiilor sale. Henri Bergson este cel care, nu numai într-un sens, elaborează ultima mare metafizică a Occidentului integrând toate cunoştin¬ţele vremii sale într-o filosofie care apare pe scenă, impertinentă, ca depăşire a condiţiei umane şi experienţă totală. Când „elanul vital" (elan vital) e luat ca argument central înseamnă inevitabil să-ţi vină în minte voinţa lui Schopenhauer, care a conceput anterior marea forţă metafizică a Occidentului. Totuşi, aici găsim

aporturi cruciale care privesc problemele timpului, ale memoriei si ale dezvoltării vieţii, care sunt total redefinite.

Bergson reprezintă culmea unui curent filosofic care, definit ca „spiritualism", a însoţit, deşi pe plan secund, ca un actor secun¬dar, însă insistent, filosofia modernă de la Descartes încoace, de¬nunţând toate abuzurile mecanicismului şi revendicând primatul absolut al conştiinţei si al voinţei. însă deseori planul său excesiv privitor la studiul materiei 1-a împiedicat să fie acceptat în afara unor cercuri restrânse. Era nevoie de un filosof impunător, un mare înnoitor conceptual şi, deopotrivă, un entuziast al ştiinţei şi un maestru al stilului, ca să revitalizeze spiritualismul, exact în clipa în care era pus în dificultate de scientism şi când criticismul kantian proclama moartea metafizicii. Bergson este un om pe care, într-un anumit

sens, filosofia franceză îl aştepta de veacuri. Numai atunci se reafirmă cu mândrie, condusă de noul său am¬basador, ridicând flamurile conştiinţei, ale libertăţii şi ale creaţiei.

La urma urmelor, de ce Bergson? Din două motive fundamen-tale. în primul rând, a iniţiat o modă intelectuală, fiind probabil cel mai de seamă gânditor din Europa în primele trei decenii ale secolului XX. Cu un stil accesibil („e necesar să reuşim să descom-punem până la capăt ce avem în spiritul nostru ca să ne putem exprima în termenii cei mai simpli") şi cu concepte de o ductili¬tate neobişnuită, a restituit filosofiei o poziţie centrală în lumea culturii: poeţi, romancieri, politicieni, oameni de ştiinţă, pictori si cineaşti din toată lumea au asistat la conferinţele sale si s-au concentrat pe textele lui, explozive ca praful de puşcă în Europa antebelică. Un public exaltat şi avid de prelegeri care propuneau o ruptură s-a lăsat inspirat de o gândire care promova noutatea şi creaţia, cu atât mai captivantă cu cât era transmisă, atât în scris, cât şi prin viu grai, cu o cadenţă agilă şi cu un ritm cuceritor care i-au adus autorului supranumele de „Vrăjitorul".

A-l citi pe Bergson (se pronunţă cu accent pe a doua silabă) este un exerciţiu estetic singular, dacă luăm în considerare că avem de-a face cu filosofia. El pune în mişcare ceea ce s-ar putea numi o „raţiu¬ne imaginativă". Imaginile sunt intercala¬te cu argumentări lungi şi ramificate care leagă domenii pe care iniţial le-am fi putut crede separate (psihologie, biologie, fizi¬că, artă, sociologie, religie). Aproape am putea spune că apar dintr-un subteran în care, la fel ca într-un vis, contururile se nu¬anţează şi se recreează. Ne lăsăm duşi de graţia discursului păstrând, cu toate aces¬tea, bănuiala că animalul filosofic pe care îl avem în faţa noastră nu-şi dezvăluie toate cărţile, că un angrenaj obscur face posibil acest discurs aparent delicat, dar de o subtilitate neobişnuită.

De aici derivă al doilea motiv pentru care merită să-l redesco-perim: originalitatea şi precizia cu care a recitit tradiţia şi a abor-dat fenomene considerate în trecut marginale sau condamnate

Ia prejudecată de ştiinţă şi de filosofic Râsul, acel deja vu, visul, hipnoza, superstiţia, misticismul, pierderea memoriei, printre alte fenomene psihologice, au fost contopite şi forjate în propriii lor termeni. Sub Premiul Nobel pentru literatură se ascunde gân-ditorul. Şi ca orice clasic, dincolo de fecunditatea şi de specificul operei sale, Bergson are ceva monstruos, ceva „inactual", ca să fo¬losim expresia lui Nietzsche, care ne împiedică să-! reducem Ia un

ansamblu de factori istorici, oricât ar continua aceştia să existe.

Acest „ingredient secret", pe care 1-a identificat chiar el la au-torii preferaţi („un filosof ar fi spus acelaşi lucru, independent de momentul naşterii sale, chiar dacă din acest motiv ar fi trebuit

să-si schimbe interlocutorii"), nu este uşor de înţeles dacă se re-duce la o grămadă de locuri comune confuze („Heraclit modern", „hipnotizator al cuvintelor", „antiintelectualist") sau la o serie de etichete („filosof al timpului", „vitalist", „spiritualist") care, cu extensia lor, îşi pierd capacitatea de a lua contact cu intuiţia cen¬trală care îi animă gândirea.

Este incontestabil că intuiţia „duratei" (conceptul său cheie) se află în centrul gândirii lui Bergson, scânteia care aprinde focul la care revine mereu să se încălzească şi să abordeze o nouă pro-blemă. Filosoful, după cum credea autorul nostru, este întâi de toate cineva care creează probleme şi care le rezolvă doar pentru că a făcut efortul să se gândească la ele. Problemele filosofice nu există în prealabil pe o boltă cerească spre care trebuie să te ridici ca să le aduni; şi nici societatea nu ţi le oferă pe tavă: e necesar să fie inventate, nu de plăcere, ci de nevoie.

Aşadar, ce are special conceptul de durată încât Bergson să se fi încrezut atât de orbeşte în el când a formulat problemele care îi poartă semnătura? Trebuie să vă anunţăm imediat că el s-a arătat întotdeauna reticent în a-i da o definiţie deplină şi definitivă deoa-rece considera că trebuie luată din experienţe concrete şi descrisă prin raţionamente scurte care să funcţioneze aproape ca ilumi¬nări. în acest sens, avem de-a face cu unul dintre cei mai evazivi filosofi, şi în acest domeniu, după cum ştim, competiţia e strânsă.

El obişnuia să înceapă afirmând că, dacă timpul nu ar adăuga nimic realului, universul ar fi fost dat tot dintr-odată. Ei bine, noi simţim imediat că nu e chiar asa. Lucrurile întârzie, au nevoie de timp, şi indiciul acestei întârzieri în conştiinţa noastră este adesea un sentiment de nerăbdare. Pentru Bergson, acest sen¬timent este o experienţă incontestabilă, fiindcă este legat direct de acţiunea noastră asupra lumii la care participă şi în care se prelungeşte. De aici vine celebrul exemplu cu apa îndulcită: după

ce în apă s-a pus o bucăţică de zahăr, o putem agita mai încet sau mai repede, câştigând astfel câteva secunde, dar nu putem evita să simţim, aşteptând să se topească, o diferenţă absolută între durata noastră interioară (a ceea ce vrem, gândim şi simţim) şi durata materială a paharului cu care intră în contact. Din această diferenţă de tensiuni, după ce vor fi integrate în conştiinţa noas¬tră ca două trenuri care se intersectează permiţând ca doi

pasa¬geri să se salute, se va genera acţiunea corpului nostru asupra materiei. Dacă o considerăm reală pe aceasta din urmă, atunci va trebui să considerăm reală şi seria de stări psihologice care au dus la ea, ţinând loc de condiţii pentru această acţiune.

Faptul că realitatea este locuită mai întâi de procese decât de lucruri (şi Bergson era un bun cunoscător al termodinamicii) su-gerează că ea întârzie şi accelerează în mod absolut, că este ezi-tare şi alegere, şi că nu este decisă, dar e pe cale să se decidă: nu este, dar nici nu „fuge" şi nici nu „curge" ca o viitură dezlănţuită*, ci durează cu ritmuri şi tensiuni foarte diferite. Mai mult, această durată posedă un sens: este o chemare la acţiunea noastră, tere¬nul pe care ni se exercită libertatea. Iar această libertate a tutu¬ror fiinţelor care se învârtesc în jurul duratei se unifică global în conceptul de „elan vital", care încununează filosof ia lui Bergson.

Întotdeauna e prea devreme să ştim ce adaugă acel „după" acelui „înainte"

E posibil ca filosofia duratei să se poată sintetiza în felul următor: nimic nu se naşte din nimic (fiindcă, în caz contrar, ar fi posibil orice şi am pierde orice rigoare interpretativă), dar acel „după"

** Bergson s-a plâns adesea de superficialitatea acelora care voiau să facă din el un ".Heraclit modern".*

adaugă acelui „înainte" ceva ce acesta nu conţinea. Cum se poate întâmpla aşa ceva? Se întâmplă din cauza naturii acumulative şi creatoare a timpului, care nu poate fi asimilat unei deducţii logi¬ce (dacă A, atunci B; A, deci B), nici unei sume liniare (2 + 2 - 4).

Timpul real creşte ori scade în producerea de noutate, dar nu se păstrează identic cu el însuşi aşa cum se întâmplă cu spaţiul:

„este invenţie sau pur şi simplu nu e absolut nimic". Nu este un evantai care îşi etalează broderia indiferent de cât de repede s-ar deschide; este o orchestră al cărei tempo influenţează profund melodia pe care o produce. Şi, la fel ca efortul care se luptă ca să scoată din el mai mult decât avea înainte, e ireversibil.

Bergson pleacă de la o definiţie „psihologică" a timpului, ba-zată prin urmare pe modul în care trebuie să îl experimentăm în interior. Dar nu se închide în această definiţie, ci se extinde,

analog, la totalitatea universului. Există un motiv bine întemeiat

pentru acest lucru. După părerea lui, se poate trece treptat de la un timp psihologic la un timp fizic, însă invers nu vom reuşi niciodată să procedăm.

Aşadar, este de preferat să plecăm de la ce este mai complex: în cazul în care conştiinţa nu se situează la în-ceput, nu o vom regăsi mai pe urmă şi, odată cu ea, o seamă de fenomene relevante vor rămâne fără explicaţie. După cum vom vedea, acest lucru nu are importanţă dacă vrem să cunoaştem lumea într-o manieră ştiinţifică, dar are, şi încă multă, dacă vrem să o cunoaştem prin intermediul filosofiei, care devine aşadar metafizică. Metafizica este experienţa totală.

Imprevizibilul, prin urmare, nu derivă dintr-o limitare a înţe-legerii noastre pe care un zeu sau un demon atotştiutor ar putea-o rezolva, ci din nedeterminarea considerată ca principiu adevărat al realului. Mai precis, din una dintre cele două tendinţe care să-lăşluiesc în el: cea care caracterizează fiinţele vii (sau conştiente, întrucât conştiinţa coexistă cu viaţa) faţă de ce este inert.

Bergson ne spune că acolo unde trăieşte ceva intervine o de-viere între stimul şi răspuns. Viaţa „străpunge" sau „erodează" mişcarea pentru a o devia. Mai mult, această deviere se adună în memoria fiinţei vii ca o avalanşă. Se întâmplă invers cu materia inertă, unde eficienţa timpului este zădărnicită pentru că „îna¬inte" şi „după" tind să se egalizeze: materia, fără memorie, este aproape o succesiune de „acum" identici, ca şi cum ar începe de la zero în orice clipă.

Trebuie semnalat apoi că una dintre dificultăţile care se adau-gă când este citit astăzi Bergson este lipsa de consideraţie de care se bucură conceptul „spirit", fundamental pentru toţi filosofii modernităţii, într-atât încât a devenit aproape de neînţeles. Tre-cnd peste evaluările consecinţelor acestei „uitări", să luăm în considerare următoarele: pentru Bergson, spiritul este, faţă de materie, acel lucru capabil să scoată din el ceva ce înainte nu exis¬ta. Dacă principiul timpului - al duratei, al devenirii - este toc-mai prezenţa unei noutăţi, a ceva ce s-a schimbat, tocmai spiritul este cel care produce o acumulare. Criteriul de demarcare între spirit şi materie este exact capacitatea de a crea ex nihilo.

Viaţa este domeniul „mixt" al existenţei, în care spiritul şi ma-teria intră în contact. Plecând de aici, aceasta reprezintă efortul, iar efortul, care nu se poate separa de timp, introduce noutate în univers (există oare cineva care ştie care va fi indicele sau mă¬car titlul definitiv al cărţii înainte de-a o fi scris?). Evoluţionist convins, Bergson va încerca să demonstreze în toată opera sa că evoluţia vieţii, cu toată diversitatea ei de specii, răspunde tenta-tivei unei forţe spirituale de a introduce cea mai mare cantitate posibilă de

noutăţi, ca şi cum ar fi vorba despre un exploziv, prin reţeaua rigidă a materiei. „Viaţa este tocmai libertatea care se in-serează în necesitate, transformând-o în avantajul său."

Care este obiectivul acestei încercări a elanului vital? Nu este clar. Sau, mai bine zis, nu ar putea fi a priori. Problema este să se depăşească obstacolul, să se deschidă o breşă pe partea cealal¬tă, iar repetiţia să fie inundată de diferenţă. Să ne amintim că Nietzsche scrisese ceva similar despre „voinţa potentei": întâi de toate, cei tari încearcă să se remarce. Pentru Bergson, spiritul este domeniul diferenţei pure. însă acestuia, fiind în totalitate „virtualitate", îi lipseşte eficienţa, sau „actualitatea": de ace¬ea, conştiinţa se ţine cu tenacitate prinsă de un corp. Din acest punct de vedere, impulsul este o negociere dificilă cu materia şi scopul lui este să o înşele.

La fel ca alţi gânditori din vremea noastră, Bergson crede că nu ne mai putem lipsi de Darwin. Cu toate acestea, ştiinţa ne oferă numai aspectul material al procesului de evoluţie, lucru de care este interesată inteligenţa noastră. Alături de evoluţie, Bergson pune intuiţia. Folosindu-se de această nouă funcţie a spiritului, care nu renunţă la gândire, dar gândeşte în alt mod, filosofia va trebui să se ridice la înălţimea timpurilor şi să pro¬pună o adevărată metafizică a evoluţiei.

Filosofia lui Bergson, inseparabilă de cărţile sale

Neîndoielnic, ceea ce 1-a determinat pe Bergson să adopte noţiu¬nea de „durată" a fost un pariu pe libertate. Dar, în afara incon¬testabilei atracţii a unui termen care rezuma în sine neliniştile unei epoci (cumpăna dintre secolele al XlX-lea şi XX) fascinate de viteză şi de inventarea motorului cu combustie internă, trebuie să luăm în seamă necesitatea cu care aceasta s-a impus.

Potrivit concepţiei filosofice a autorului nostru, nu de la o zi la alta te apuci să decizi că se creează un concept filosofic

şi cu atât mai puţin o carte. într-un anumit sens, trebuie să fii obligat să o faci. Acest lucru poate părea paradoxal, pentru că mai devreme am afirmat că un autor sau o autoare nu se de¬duce din circumstanţele epocii: trebuie să rişte să facă un „salt mortal" peste ce se aşteaptă de la el sau de la ea. în schimb, acum afirmăm că această acţiune are ceva ce un autor nu alege. Cum să împăcăm aceste două afirmaţii? Nu am fi departe de a înţelege libera acţiune la Bergson dacă observăm că nu există contradicţie între acestea. Dar să nu tragem concluzii pripite.

în această carte scurtă ne vom mulţumi să arătăm câte ceva din necesitatea cu care durata s-a impus autorului său şi ceva din libertatea cu care i-a permis să abordeze probleme foarte diferite fără să-şi piardă subtilitatea care îl caracteriza. în acest scop, prin urmare, nu putem pierde din vedere cărţile pe care Bergson le-a scris. O idee rămâne încă şi mai generală dacă nu se aplică rezolvării problemelor pe care ea însăşi le-a ridicat. Putem divaga veşnic despre durată, dar nu-i vom mă¬sura puterea atâta timp cât nu vom şti care sunt aplicaţiile sale precise: ce anume ne permite să vedem ce nu vedeam înainte, dacă vom considera că, după cum gândea acest filosof, numai experienţa reală e cea care ne garantează un acord între gân¬dire şi realitate.

în acest scop, vom împărţi lectura în trei părţi: prima re¬prezintă un capitol eminamente biografic; a doua este un ca¬pitol destinat unei expuneri simple, dar argumentate a felului

în care Bergson a ajuns la concepţia sa fundamentală, durata, trecând prin critica adusă de el tradiţiei şi prin metoda sa filo¬sofică specifică; a treia cuprinde trei capitole care îi sintetizează principalele cărţi. Aceste trei capitole poartă numele a trei „fan-tome": libertatea, memoria şi viaţa. Nu Bergson este cel care le

consideră ca atare: ele continuă să fie „fantasmagorice" (chiar ameninţătoare) pentru toţi aceia care sunt incapabili să gân¬dească folosind concepte adecvate.

Este nevoie să adăugăm un ultim lucru. Deseori se întâmplă să citeşti că filosofia s-a condamnat la marginalizare pentru că nu se ocupă de date pe care le oferă ştiinţa. Independent de valoarea acestei critici, e posibil ca Bergson să fi fost ultimul mare filosof care i se sustrage. Nu ni se spune însă că, atunci când filosoful se ocupă de aceste rezultate, contribuţia lui nu este neapărat pe pla¬cul oamenilor de ştiinţă. Acelaşi lucru se întâmplă în legătură cu religia sau cu opinia publică. Filosofia nu dă socoteală nici unei puteri stabilite: îşi are propriile priorităţi şi propriul domeniu de acţiune pe care le delimitează cu propriile probleme şi concepte.

Ca toţi filosofii mari, Bergson a contribuit la trasarea acestui domeniu şi la revendicarea autonomiei sale. Fără îndoială, a pro-cedat în felul lui, dar ne-a făcut să înţelegem că există latitudini ale experienţei şi ale gândirii raţionale la care numai filosofia poate avea acces cu o anumită fermitate a minţii. Nici ştiinţa, nici religia nu ating aceste latitudini, pentru că acestea nu sunt problemele lor. Şi dacă orice demers metafizic ambiţios precum cel

pe care l-am menţionat este într-un anumit fel istoria unui insucces (care depinde de aspiraţia de a „coloniza" deplin acest teritoriu care în acelaşi timp ne descoperă), avem de-a face, în ca¬zul lui Bergson, cu un insucces magnific, la înălţimea epocii sale şi a noastre, pe care nu putem să nu îl admirăm.

„Spune-ne o poveste despre filosofi"

Când Henri din Paris l-a cunoscut pe Zenon din Eleea

- Haide, te străduieşti şi te ocupi şi mai mult cu lucrurile

acelea pe care lumea le socoteşte zadarnice şi inutile, cât eşti tânăr; dacă nu. o să-ţi scape adevărul.

Şi el (Socrate) zise: Şi cum trebuie să mă ocup,

o. Parmcnidc? Răspunse: Aşa, cum ai auzit de la Zenon. (Platon, Parmenide. XVI)

Un eveniment din tinereţe i-a marcat viaţa lui Bergson, sau cel puţin aşa îi plăcea să povestească. Ne putem imagina scena completând datele pe care le cunoaştem. Suntem în anul 1883. La Clermont-Ferrand, mică localitate universitară din centrul Franţei, un profesor de 24 de ani explică elevilor săi de liceu, la tablă, paradoxurile lui Zenon din Eleea.*

** Pentru completarea scenei, putem evoca portretul pe care i l-a făcut una dintre elevele lui ds la şcoala superioară de fete din Angers (unde Bergson predase cu doi ani înainte). scriitoarea Matilde Alanic, intitulat "Vrăjitorul". -O urmă de sfială tinerească îi călăuzeşte purtarea. Un zâmbet indecis tremură pe buzele-i subţiri. Brusc, ochii i se dezvăluie: o rază de albastru în care scânteiază jubilarea. Maestrul se ridică uşor să facă o plecăciune de politeţe şi începe: «Domnişoarelor». Din clipa în care răsună vocea limpede, muzical flexibilă, se poate vedea cum fizionomia ductilă a oratorului se închide şi privirea e răpită dinlăuntru ca să urmărească numai curgerea gândului. Cel care vorbeşte este un băr¬bat foarte tânăr: să aibă 22 de ani? Cu toată seducţia unui chip delicat, impune respect acestor fete care îl ascultă şi cărora li se pare intangibil şi distant: numai spirit." (Citat în Ph. Soulez, F. Worms, Bergson, Paris, 2002)*

- Aşadar, după părerea lui Zenon, în fiecare clipă săgeata este imobilă pentru că nu ar avea timp să se mişte, adică să ocupe cel puţin două posibilităţi succesive, decât dacă i se acordă cel puţin

două clipe. Dar, dacă e imobilă în fiecare punct al traiectoriei sale, atunci va rămâne imobilă pe tot parcursul mişcării sale.

Glasul unei eleve întrerupe explicaţia:

- Dar dacă săgeata se opreşte de toate aceste ori, cum va pu¬tea avea putere să străpungă ţinta? Cred că arcaşul nu va fi prea mulţumit de explicaţia lui Zenon, după efortul pe care 1-a făcut să încordeze arcul.

Hohote de râs se aud prin rândurile de bănci.

La început deranjat, tânărul profesor se opreşte o clipă să se gândească, uitându-se la adolescentă. Chipul serios i se deschide într-un zâmbet ager, maliţios şi ochii albaştri i se umplu brusc de o lumină euforică.

- Deh, Zenon nu spune că săgeata se opreşte. Cred că el ştie foarte bine că străpunge ţinta, exact cum ştii tu.

Intervine un alt elev:

- înţeleg. Atunci spune acest lucru doar ca să îl descurajeze pe arcaşul rival, pentru a-l face să greşească şi să câştige el pre¬miul. Frumoasă înşelăciune!

Iar râsete. Şi un alt glas îşi deschide calea printre acestea:

- Fără filosofi în apropierea jucătorilor noştri, vă rog! Ne vor face să pierdem campionatul cu prelegerile lor...

Profesorul înţelege atunci că, în acelaşi mod în care încorda¬rea arcului este un gest indivizibil, susţinut de un efort care com¬primă timpul (va eşua dacă se întrerupe, chiar dacă se doreşte să se continue imediat), mişcarea reală a săgeţii este una singură, nu o sumă de momente. Imediat ce aceasta se divide, natura ei

se modifică.

Atunci oare de ce atâta perplexitate? „în fond, iluzia vine din faptul că mişcarea, odată efectuată, a lăsat de-a lungul parcursului său o traiectorie imobilă pe care se pot număra tot atâtea imobi¬litäţi câte dorim. Odată creată, traiectoria se poate împărţi, dar

nu acelaşi lucru se întâmplă cu crearea ei, care este o acţiune în

curs, nu un lucru."" Inteligenţa noastră vine târziu să reconstru-iască, prin intermediul fragmentelor de spaţiu şi „al lucrurilor gata făcute", un bloc de realitate mobilă care i se oferă pulveriza¬tă şi moartă. Nu se va reconstrui mişcarea plecând de la opririle

ei, fiindcă acestea apar din ea şi se depozitează pe suprafaţa ei ca frunzele moarte căzute pe un lac.

Fără a şti încă pe deplin, acel tânăr tocmai a devenit un mare filosof. Aşa rămâne înregistrat într-o conversaţie faimoasă: „în¬tr-o zi, în timp ce explicam Ia tablă aporiile lui Zenon din Eleea,

am început să văd mai clar în ce direcţie era necesar să caut". în realitate, ca toate descoperirile, aceasta s-a produs numai

când protagonistul său era pregătit. Incubase treptat în el, în cei doi ani de după obţinerea diplomei. Bergson a fost un student dezamăgit de majoritatea lecţiilor sale de filosofic Felul în care aceasta era predată i se părea, cu foarte puţine excepţii, „dile¬tant şi gol", departe de rigorile ştiinţei. în parte, datorită aces¬tei nemulţumiri s-a lăsat sedus de operele Iui Herbert Spencer,

gânditor englez care încerca, Ia fel ca mulţi alţii din epoca pre-mergătoare lui Darwin, să împace opoziţia dintre „eternitatea" legilor ştiinţifice şi evoluţia temporală a universului căruia i se

aplică acestea.

** Săgeata nu este niciodată in nici un puncl al traiectoriei sale S-ar putea spune că tot restul s-ar putea găsi acolo, in sensul in care trece pe acolo şi câ i s-ar permite să se oprească acolo. Li Inchipuiţi-vă câ ţineţi întinsă o coardă elastică de la A la B: i-aţi putea împărţi extensia? Traseul săgeţii este tocmai această extensie, simplă şi ^divizibilă, aşa cum este coarda. Este ur singur salt unic * Evoluţia creatoare, pp. 3C8-309 Toate operele lui Bergson sunt citate din noua ediţie critică franceza (Paris. 2007-2011).*

Zenon din Eleea, inclasificabilul

Exact pe linia de plecare a istoriei filosofiei, fără a se putea atesta dacă e înăuntru sau în afară, găsim lirele rupte ale gândirii lui Zenon din Eleea. "Inventor al dialecticii", .preferat al maestrului Parmenide". .rival de neînvins în arta limbii duble". Un alt personaj secundar, departe de căile maestre ale gândirii măcar şi pentru faptul că, din interiorul aces-tora. Platon şi Aristotel se luptă să amintească importanţa neobser¬vată, dar cardinală, a aporiilor sau a raţionamentelor sale paradoxale*

Din gândirea Lui Zenon nu a rămas prea mult: câteva argumentări răzleţe despre unu şi multiplu, o serie de patru argumentări despre mişcare (dihotomia, Ahile, săgeata şi stadionul) şi un trio de aporii scurte la locului, a sâmânâei Ce mei şi a mulţimilor finite şi infinitei

Din ce putem deduce, procedeul lui Zenon consta in a lua o temă de dispută filosofică şi a deschide două linii sau .argumente cu coarne" destinate să dovedească absurditatea celor două teze opuse. în felul acesta par să funcţioneze doua dintre cele mai cunoscute paradoxuri ale sale: cel al lui Ahile, care ia în discuţie faptul că timpul este un con-tinuum, în

cursă, cel mai lent nu va ti niciodată ajuns din urmă de cel mai rapid. Deoarece mai întâi este necesar ca acela care îl urmează să ajungă la punctul din care a plecat cel din faţă şi, deci. cel mai lent se va găsi întotdeauna şi în mod necesar puţin mai în faţa aceluia cu viteză mai mare*). şi cel al arcaşului. care atacă teza care afirmă ca timpul

este compus din momente minime (..dacă un lucru stă pe loc când ocupă ceva egal cu el însuşi şi dacă corpul în mişcare se află mereu în momentul prezent atunci săgeata care se mişcă stă pe loc ... în toate momentele timpului"). în cele din urma, paradoxurile se combinau înr-o a treia formulă care se reducea la absurd. în acest caz cea a stadionului .două serii de corpuri cu mase egale se mişcă în sens contrar pe stadion de-a lungul unei alte mase egale cu a lor. una de Ia capătul stadionului şi cealaltă de la mijlocul acestuia cu aceeaşi viteză: rezultă că la jumătatea timpului este egală cu dublul său").

Cu toate acestea, poziţia sa nu este a unui relativist obişnuit. Faptul de a distruge spaţiul argumentării părea să indice un tip de adevăr mai profund care s-a pierdut în negura vremurilor, dacă a fost vreodată altceva decât un vestigiu.

Figura lui Zenon a fost comentată de filosofi din toate epocile. Una dintre interpretările recente care i sau dat. mai profundă şi mai riguroasă, i se datorează lui Giorgio Colli (care a îngrijit printre altele, toate operele lui Nietzsche). Consultaţi, de exemplu, opera sa Zenone di Elea (Milano. 1998) din care am luat citatele.

Spencer a combinat un evoluţionism mecanicist care se ex¬tindea prin transformări succesive de la simplitatea unei materii omogene până Ia cele mai complexe realităţi, studiate de psiho¬logie şi de sociologie, cu o necesitate absolută, urmând o directive şi tinzând către un echilibru final (care înlocuia vechiul „plan divin"). Prin urmare, era mai radical decât Darwin în postulate¬le sale. Fără să acorde vreun spaţiu indeterminismului. Natura era interpretată, din cadrul de unde o contempla filosoful, ca o logică în care elementele cele mai complexe se deduceau din cele mai simple fără a lăsa ceva contingenţei. în fine. înţelegerea noastră ar deţine deja, a priori, hărţile întregii realităţi şi trebu¬ie doar să se străduiască să le recompună. Astfel, pe nesimţite, cădea într-un idealism prost disimulat: inteligenţa se oglindeşte

în lume ca într-o oglindă în mărime naturală.

în opinia lui Bergson, gândirea lui Spencer era orientată în direcţia corectă, combinând ambiţia filosofici cu rigoarea şti¬inţelor. Totuşi, el credea că punctul său de plecare (dezvoltarea treptată a realului) s-ar putea îmbunătăţi, fiindcă acelaşi Spencer (care era inginer constructor) nu avea cine ştie ce cunoştinţe des¬pre bazele matematicii. Cu intenţia de a conferi soliditate acestui evoluţionism, Bergson se angajează la o teză de doctorat în filo-sofia ştiinţei. Dar în acest moment se întâmplă ceva neaşteptat: în toată cariera mea nu a existat nici un eveniment notabil în mod obiectiv. Cu toate acestea, la nivel subiectiv nu pot să nu atribui o mare importanţă schimbării care a intervenit în felul meu de a gândi în următorii doi ani după ce am terminat Ecole Normale. între anii 1881 şi 1883. [...] Analiza noţiunii de timp. aşa cum se foloseşte ea în mecanică şi în fizică, a fost cea care mi-a clătinat toate ideile. Am observat, spre uimirea mea. Că timpul ştiinţific nu durează, că nu ar fi nevoie să schimbi de¬loc cunoaşterea noastră ştiinţifică despre lucruri dacă totalitatea realului s-ar desfăşura într-o clipă, brusc, şi că ştiinţa pozitivă constă în esenţă în eliminarea duratei. Acesta a fost punctul de plecare al unei serii de reflecţii care m-au determinat treptat să

neg aproape tot ce acceptasem până în acel moment şi să-mi schimb complet punctul de vedere. Am rezumat în Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei aceste consideraţii despre timpul ştiinţific, care aveau să-mi determine orientarea filosofică şi la care se reduc toate reflecţiile pe care le-am abordat până atunci.*

Din surpriză în surpriză. Aşa crede Bergson că înaintează spi-ritul oricui s-a îndepărtat de cuvintele şi de opiniile obişnuite ca să se alăture direct lucrurilor şi să aprofundeze problemele pe care le pun acestea. în cazul său, Zenon din Eleea a servit drept catalizator - sau poate drept o simplă constatare - al unui întreg proces de evoluţie intelectuală.

Paradoxurile antice, care nu intenţionau să dovedească inexis-tenta timpului (fără îndoială, Zenon nu era nici orb, nici idiot), ci dificultatea unei gândiri a mişcării, au făcut ca tânărul filosof să ia în discuţie tot ce crezuse valabil până atunci („acolo nu era nici devenire, nici evoluţie", va declara el în 1907). Prin aceasta, paradoxurile i-au oferit ocazia unui nou început, în care specifi-citatea noţiunii de timp ar fi putut asuma o preeminenţă totală.

A putut vedea dintr-odată, clar, că acest înţelept antic, de la care rămăsese doar o urmă în afara unor aluzii fragmentare, dar insistente, jucase rolul unui farsor genial în toată istoria filosof iei.

De fapt, metafizica a apărut din argumentele lui Zenon din Eleea privitoare la schimbare şi la mişcare. Zenon este cel care, atrăgând atenţia asupra absurdităţii a ceea ce el numea mişcare

** Scrisoare către William James, 9 mai 1908, Melanges. (Paris, 1972). Vezi şi scrisoarea către Giovanni Papini din 1903, ibidem, p. 604: jn realitate, metafizica şi psihologia mă atrăgeau mult mai puţin decât cercetările cu privire la teoria ştiinţelor, mai cu seamă a teoriei matematicii. Pentru teza mea de doctorat mi-am propus să studiez conceptele fundamentale ale mecanicii. Acest lucru m-a determinat să mă ocup de ideea de timp".*

şi schimbare, i-a determinat pe filosofi - mai întâi pe Platon - să caute realitatea coerentă şi adevărată în ceea ce nu se schimbă.* Toată această filosofie, care începe cu Platon şi culminează cu Plotin, reprezintă dezvoltarea unui principiu pe care îl vom formula astfel: „Există mai mult în ce este imobil decât în ce e mobil şi se trece de la stabil la instabil printr-o simplă diminua-re". Ei bine, adevărul e tocmai invers.**

Atraşi de măreţia provocării, toţi marii gânditori au muşcat momeala şi au căzut în capcana explicării mişcării plecând de la imobilitate şi a timpului plecând de la spaţiu, care e locul unde inteligenţa noastră se simte cel mai comod. Nu-şi dădeau seama că încercarea era moartă din faşă şi că Zenon îi fentase ducându-i într-un labirint fără ieşire: inteligenţa e caracterizată de incapaci-tatea de a gândi ce este mobil, care se reduce permanent la imagini spaţiale. Din toate acestea reiese repertoriul de neînţelegeri şi de probleme fără soluţie pe care le generează filosofia, derivate din

„cea mai veche problemă ***, cea a schimbării, cunoscută şi ca trecerea de la Unu la multiplu, de la nimic la fiinţă, problema infinitului, a genezei lumii etc.

Tânărul filosof tocmai găsise un rival de temut şi evaziv, capa¬bil să manevreze prin baghete mecanice invizibile, ca un păpuşar farsor, toată istoria metafizicii ca să reprezinte cu ea o „comedie platonizantă". Dar şi-a găsit şi un aliat neaşteptat, care semna¬lase, încă de pe acum, zădărnicia încercării de a repune mişca¬rea printre ideile statice. Cum, în taină, să nu te simţi euforic?

** „Perceperea schimbării", în Gândirea şi mişcarea*

*** „Introducere în metafizică", op. cit.*

**** Aşa o numeşte într-unui dintre primele sale cursuri despre filosofia antică, acum în aşa-numitul Caiet negru {Cahier noir,în Bergson, Cours IV, Paris, 2000).*

„Spune-ne o poveste despre filosofi"

Aproape că putea auzi chicotelile care răsunau prin edificiile mă¬reţe şi goale ale sistemelor filosofice. Arhitecţii lor, asemenea lui Ahile. se străduiau sa prindă o ţestoasă spectrală. Dar el nu avea să cadă în această capcană. Filosofia lui avea să fie una pentru atleţi, nu pentru ţestoase.

Nu pare exagerat să afirmi că Bergson a scris toată viaţa, în măsura în care nu si-a încheiat socotelile cu Zenon: criticându-i

aporiile ca iluzii ale intelectului şi în acelaşi timp apărându-le va-liditatea şi seriozitatea împotriva oricărei încercări de a le con¬sidera depăşite sau de a le declara simple falsităţi.* Paradoxurile ne învaţă ceva preţios. Această ambivalenţă s-a dovedit, la urma urmelor, extrem de fecundă. A putut să-i învingă pe toţi dar nu pe el. Zenon a fost, de fapt, cel care 1-a luat pe Bergson şi i-a „năs¬cut" toate cărţile.

Puternic la limba dubla, imposibil de învins a fost Zenon;

şi a fost învingătorul tuturor.

Timon, citat de Diogene Laerţiu

** Nu trebuie să dispreţuia nimic Gin Mosofia greacă, nici măcar argumentele lui Zenon din Eleea. Este adevărat. Dihotomia. Ahile. Săgeata şi Stadionul ar fi simple sofisme dacă am vrea să le folosim ca să demonstrăm imposibilitatea unei mişcări reale. Dar câştigă o valoare uriaşă când extragem din ele ceea ce. de fapt conţin; Imposibilitatea intelectului nostru de a recunoaşte a priori mişcarea, ur dat al experienţeH.Cu privire la «Evoluţia inteligenţei geometricei răspuns la un articol de E+Serei. 1908. în Melanges).*

„Să acţionezi ca un om care gândeşte şi să gândeşti ca un om de acţiune"

Standardul pe care l-aş propune filosofului, precum şi omu¬lui de rând, este cel mai simplu dintre toate şi, cred, cel mai cartezian. Eu aş spune că e nevoie să acţionezi ca un om care

gândeşte şi să gândeşti ca un om de acţiune.

Mesaj la „Congresul Descartes", 1937

Să încercăm acum să încadrăm această descoperire de tinereţe în ansamblul operelor lui Bergson. Acest lucru ne va ajuta să înţelegem genul de probleme pe care Ie-a abordat, discuţiile pe care le-a susţinut si subiectul

cărţilor sale. Probabil că nimic dintre acestea nu este decisiv când e vorba să determinăm ideea simplă pe care a încercat să o exprime („am spus numai că tim¬pul este real şi că nu este spaţiu", după cum îi va răspunde unei persoane care i-a cerut să-şi rezume filosofia), idee care avea să rămână, aşa cum a scris el la un moment dat, în afara timpului sau inactuală, ireductibilă la circumstanţele istorice care au în¬soţit-o. Dar din lipsa plasei care ar fi putut-o prinde din zbor, se dovedeşte relevant, ca să începem să înţelegem cum funcţio¬nează, să vedem rezultatele pe care aceasta le-a produs.

Pentru început, biografia lui Bergson are ceva rar întâlnit la un filosof. Este povestea unui om de succes, a unui „învingător", fără jumătăţi de măsură. Permite alcătuirea unei naraţiuni sobre, marcate de corectitudine si de un ton oarecum oficial, fără teatra-litatea genială a unui Schopenhauer şi fără fascinaţia marginală a unui Nietzsche, dar în orice caz instructivă si strălucită, întrete-sută cu marile evenimente care au marcat secolul XX si au lăsat răni adânci si dureroase în istoria recentă.

Citind viaţa acestui om, de ce avem impresia marcată că a fost simplu tot ce a făcut? Poate este aparenţa de normalitate care reiese din acţiunile şi din scrierile lui. Bergson se simţea în lar¬gul lui în viaţa publică, pe care o înţelegea ca spaţiu de discuţie severă şi de politeţe formală. Nici dispreţ, dar nici condescendenţă: acesta părea să-i fie mottoul. încă de copil s-a mişcat, cu graţia unui balerin, în cele mai bune instituţii de educaţie din Franţa celui de-al Doilea Imperiu şi a celei de a Treia Republici, traver-sându-le în ascensiunea sa ca şi cum n-ar fi făcut nici un efort, dar păstrând totodată un sentiment de nemulţumire care îl ajuta să depăşească critic informaţia primită.

însă, cu siguranţă, nu a fost uşor. După câţiva ani de şedere la Geneva, micul Henri a fost crescut ca şi cum ar fi fost orfan la Paris, primit în instituţii care, asemenea pensiunii Springer, ofe¬reau găzduire şi tutelă unor copii cu potenţial academic. Soarta nefericită a tatălui său, un compozitor şi pianist polonez înşelat în repetate rânduri de producători şi de editori, care s-a bucurat de oarecare succes cu operetele sale, i-a constrâns familia (inclu¬siv fraţii) să se refugieze la Londra, unde Henri se ducea în fieca¬re an să-şi petreacă vara. Din câte ştim, relaţia cu tatăl său a fost întotdeauna rece şi indiferentă, în timp ce a fost ataşat de mama sa, Katherine Levinson, o englezoaică provenită dintr-un neam cunoscut de medici, printr-o legătură afectivă profundă (deşi de la distanţă). Bergson i-a scris săptămânal până la

sfârşitul celor 98 de ani pe care i-a trăit aceasta, iar la moartea ei a numit-o „o femeie cu inteligenţă superioară, suflet religios în cel mai ele¬vat sens al cuvântului, ale cărei bunătate, devotament şi senină¬tate au stârnit admiraţia tuturor acelora care au cunoscut-o".

în adolescenţă, s-a remarcat la Liceul Condorcet, unul dintre cele mai vechi şi mai prestigioase din capitala franceză. Aici a pri¬mit o instruire integrală, exigentă în ştiinţe şi în litere, în calcul

şi în compoziţie, iar acest lucru a generat o anumită tensiune printre profesorii săi când au trebuit să-l îndrume în alegerile sale ulterioare. La optsprezece ani a fost ales să intre la Ecole Normale Superieure, instituţie creată după Revoluţia Franceză şi întărită de Napoleon, care şi azi se îngrijeşte să selecteze cele mai strălucite minţi ca să Ie transforme în avangarda profesori¬lor Franţei. Când s-a hotărât să urmeze literele, profesorul său de matematică a murmurat o tânguire celebră şi profetică: „Aţi fi putut fi matematician; acum nu veţi fi altceva decât un filosof". Bergson câştigase, cu luni în urmă, premiul naţional al impor¬tantului Concurs General de Matematică, rezolvând o problemă de Pascal despre circumferinţe tangente. Ironic, aceasta a fost prima lucrare publicată a unui autor a cărui vocaţie avea să fie aceea de a demasca abuzurile ştiinţei vremurilor sale.

La Ecole Normale a făcut parte dintr-o generaţie istorică: a fost coleg cu Emile Durkheim, Pierre Janet şi Jean Jaures, care i-au fost rivali Ia cele mai bune note şi la leadership. Odată, unul dintre profesorii lui a avut ideea să-i pună Ia întrecere în public: Jaures trebuia să reconstruiască un discurs pierdut al Iui Cicero şi Bergson să-l combată. Competiţia a fost un spectacol care a reliefat fără îndoială diferenţa de temperament. în timp ce Jean a strălucit în faţa colegilor săi prin căldură şi elocvenţă, stârnind aplauze sonore, replica lui Henri a fost rostită cu o dexteritate argumentativă la finalul căreia s-a lăsat o tăcere plină de uimi¬re: construcţia rivalului său fusese demolată meticulos şi agresiv. Deşi politicianul a fost mereu cel mai charismatic în timpul stu-diilor, filosoful s-a impus la examenul de absolvire.

în aceşti ani, tânărul a aderat fără rezerve la filosofia evolu-ţionistă a lui Spencer. Această doctrină întruchipa orgoliul sa-vanţilor comparativ cu modestia supusă a adepţilor lui Kant şi cu eclectismul vag al unor spiritualişti francezi, adunaţi în jurul

influentului birocrat Victor Cousin, pe care Bergson îl detesta. în atâta conformism, ambiţia Iui nu îşi putea lua zborul. De fapt,

pentru unii, Kant aranjase totui atât de bine încât filosofiei nu-i rămânea nici o marjă de inovaţie. Tot ce părea să pună la îndo¬ială relativitatea cunoaşterii era considerat o cădere în vechile

deliruri. Pentru alţii, a filosofa însemna să reproduci discursuri ştiute care reasumau ad nauseam idei existente şi preamăreau virtuţile religiei istorice. O consolare jalnică pentru înfrângere.

între 1881-l888, de-acum absolvent şi pregătindu-şi doctora-tul, lui Bergson i-a fost sortit să treacă prin mai multe provincii ca profesor de liceu şi de universitate, mai întâi la Angers şi apoi la Clermont-Ferrand. A fost un deceniu de aur pentru nou înfi¬inţata a Treia Republică, care se restabilise moral după ce fusese înfrântă de Germania Iui Bismarck în 1870 şi era dispusă să re¬dea Franţei gloria pierdută, după cum s-a demonstrat cu mare claritate prin Expoziţia Universală de la Paris din 1889. Sfera culturală se deschidea alături de cea ştiinţifico-tehnologică, şi printre funcţionarii în ascensiune din clasa de mijloc domneau optimismul şi conştientizarea că ei contribuie la o misiune isto-rică: în faţa brutalităţii naţiunii prusace, bazate pe război, indus-trie şi comerţ, Franţa aducea consistenţă morală Occidentului cu

echilibrul său ideal de progres social, de raţionalitate ştiinţifică şi de frumuseţe artistică. Modernismul în poezie şi postimpresionismul în pictură, muzica lui Debussy şi literatura lui Marcel Proust (Bergson îi va deveni unchi de gradul doi şi la nunta sa va fi cavaler de onoare) au apărut în aceşti ani.

în mai mică sau în mai mare măsură, toate acestea vor avea legătură cu filosofia bergsoniană. Printre lecţii magistrale, acţi¬uni sociale, plimbări călare şi dueluri de scrimă, Bergson a ieşit

întărit din criza sa intelectuală (despre care ne-am ocupat când am vorbit despre Zenon), a părăsit filosofia Iui Spencer şi a pus bazele definitive ale gândirii sale. Mai mult, a cunoscut-o pe Louise Neuburger, cu care se va căsători câţiva ani mai târziu şi cu care va avea o fiică surdo-mută, Jeanne, care va deveni pictori¬ţă şi sculptoriţă talentată.

E greu să nu ghiceşti, printre rânduri, un portret al fiicei sale în teoria bergsoniană privind artistul:

Din când în când, din neatenţie, natura creează suflete ceva mai desprinse de viaţă. [...] Vorbesc despre o detaşare natura-lă, înnăscută în

structura simţului sau a conştiinţei, si care se manifestă încă de la început într-un fel aproape virginal de a vedea, de a simţi sau de a gândi. Dacă această detaşare ar fi to-tală, dacă sufletul nu ar mai adera la acţiune cu nici una dintre percepţiile sale, ar fi sufletul unui artist pe care lumea încă nu 1-a văzut vreodată. [...] Pentru aceia dintre noi pe care acesta i-a făcut să se nască artişti, a ridicat vălul doar accidental şi dintr-o singură parte.*

Inversând înclinaţia naturală a atenţiei, artistul ne pune în contact cu o realitate mai puţin „post-produsă" a percepţiei uma¬ne, şi deci mai puţin aderentă la necesităţile noastre ca specie. Este o anomalie de adaptare, şi, cu toate acestea, ne indică o linie de fugă spre întreg. Indiferent dacă se inspira sau nu de la micu¬ţa Jeanne, sigur este că cei trei au fost ţinut strâns legaţi până la moartea filosofului. Şi deşi ştim prea puţine detalii despre viaţa sa privată, pare de netăgăduit că Bergson a dezvoltat o lealitate intelectuală şi afectivă de nezdruncinat privitor la tot ce i s-a în¬tâmplat în acei ani fericiţi.

** Râsul. Eseu asupra semnificaţiei comicului*

Bergson îşi dă doctoratul în 1888 cu două lucrări. Prima este un strălucit studiu în latină despre fizica Iui Aristotel şi, mai con-cret, despre felul în care acesta ocoleşte paradoxurile lui Zenon

ca să-şi construiască propria concepţie despre loc. în ciuda difu-zării sale limitate, după jumătate de secol a fost considerată de

către eminentul istoric al filosofiei Victor Goldschmidt „una din-tre cele mai complete interpretări dedicate lui Aristotel". A doua este prima sa operă publicată, ambiţiosul Eseu despre date imediate ale conştiinţei (1889). în el, Bergson îşi propune întâi de toate să respingă agresiva psihofizică a germanului Gustav Fechner, care pretindea că măsoară stările conştiinţei fmai cu seamă senzaţiile) atribuindu-le o intensitate numerică. Bergson argumentează că,

oricât s-ar extinde o stare interioară într-o exprimare corpora¬lă, rămâne separată de aceasta şi refractară faţă de număr. în al doilea rând, oferă o critică profundă, clasică deja, a teoriilor bri-tanice ale alegerii raţionale şi face dreptate naturii complexe şi obscure (dar nu iraţionale) a actelor cu adevărat libere, care se pregătesc timp îndelungat în durata noastră a conştiinţei înainte de a fi obiect al unui simplu calcul de interese.

După ce şi-a obţinut doctoratul, începe să lucreze la cunos-cutul Liceu Henri-lV din Paris, unde va preda până în 1898. Ca profesor, Bergson se remarcă printr-o viziune pedagogică perso-nală. Sătul de profesorii conformişti care nu transmit altceva de-cât dezamăgire celor mai buni elevi

ai lor, se străduieşte cât poate să păstreze rigoarea explicaţiilor. „Principiul sistemului nostru educaţional susţine că fiecare student, chiar şi fiecare şcolar tre-buie tratat ca şi cum ar avea stofă de maestru." De aceea, ştim că încerca să îi încurajeze până şi pe cei mai slabi elevi, citând frag-mente din cele scrise de ei pentru a-i lăuda, concomitent fiind

deosebit de riguros cu cei mai buni, ridicând ştacheta aşteptări¬lor în aşa fel încât strădania lor să nu fie mai mică.

Pozitivism spiritualist?

Pentru a înţelege cum apare concepţia lui Bergson este necesar să pătrundem în filosofia modernă. încă de pe vremea lui Descartes, odată cu începutul raţionalismului. în Franţa apare o linie paraleli, sau rnai puţin cunoscută, de gânditori care, fără să renunţe nici la raţiune, nici la ştiinţă, pun în valoare cunoaşterea imediată (intuiţia) şi viata interioară. În fruntea acestui curent se află Blaise Pascal, care nu credea în deriva mecanicistă a cartezianismului („tăcerea spatiilor infinite mă terorizează”I. Nu trebuie să-mi caut demnitatea în spa¬ţiu. ci în curgerea regulată a gândului mea Doar gândul tace măreţia omului […]. Inima are propriile raţiuni pe care raţiunea nu le cunoaş¬te"). Acest spiritualism francez apare la începutul secolului al XlX-lea în operele lui Maine de Biran, dar oin acel moment începe să stagne¬ze, coincizând cu irumperea triumfală a filosofici kantiene. Kant stabileşte un armistiţiu între materialişti şi spiritualişti rân-duind o limită a pretenţiilor doctrinare şi pentru unii. şi pentru ceilalţi:

faţă de primii, nu există conştiinţă care să nu fie filtrată ce facultăţile spiritului; faţa de ceilalţi, însuşi spiritul nu cunoaşte nimic dincolo de datele sensibile. Dacă mulţi spiritualişti au acceptat condiţiile păcii kantiene, alţii i-au analizat amănunţit implicaţiile pentru a putea reabilita metafizica drept cunoaştere absolută Astfel a apărut filosofia romantismului ger-man. care pleca de la experienţa estetică pentru a clădi cunoaşterea ce¬lor mai profunde secrete ale universului despre “originea necunoscută comună” (cum a spus Kant) a gândurilor şi a simţurilor noastre Ia care poate ajunge numai geniul creator în loc să facă din geniu o excepţie, cum face Kant, romantismul l-a ridicat la rang de regulă, punând liber-tatea absolută, prin care participăm La generarea divină, în centrul unui nou sistem metafizic. Schelling, exponentul principal al acestui curent. cercetător al ştiinţelor naturale, l-a acuzat pe marele său rival Hegel că îi furase sistemul şi că i-l transformase într-un

simplu instrument logic, golit de orice concret şi de orice viaţă: anume "dialectica".

Felix Ravaisson, foarte admirat de Bergson, a frecventat cursu¬rile lui Schelling la Miinchen şi a adus în Franţa o parte din acest impuls, dând astfel viaţă nouă unui spiritualism latent Ravaisson a inaugurat o ramură minoritară, cunoscută ca .pozitivism (sau rea¬lism) spiritualist', care va atinge apogeul cu Bergson după ce trecuse pe la maeştrii săi Lachelier şi Boutroux. în faţa semeţiei altor spiritu¬alişti, aceşti autori se vor remarca pentru că îşi murdăresc mâinile' cu ştiinţa. într-atât încât ajung sa le smulgă din mâini materialiştilor propriile arme. Departe de a reprezenta o ..cădere" in gol. materia este folosită Ce spirit pe post de accelerator al proceselor sale de creaţie, Nu numai atât. dar adevărata descătuşare a spiritului lumii se poate identifica numai dacă este observată îndeaproape lumea naturală. în

interiorul său nu se mai găseşte necesitatea oarbă, ci "contingenţa".

noţiune pe care aceştia o consideră un fapt originar, nu rezultatul unei complexităţi mecanice. Fie se presupune libertatea încă de la început, fie nu va mai fi înţeleasă mai târziu.

În sensul acesta. Ravaisson a scris in De l'habitude că de la un lucru mecanic nu se poate trece la un lucru viu prin compoziţie: mai curânc viaţa va fi aceea care va da cheia lumii anorganice". Dincolo de a fi doar un filosof. Ravaisson era şi restaurator la Luvru. Printre altele a restaurat sculpturile Venus din Milo şi Victoria din Samothrace reconstruindu-le dintr-un pumn de fragmente.

Cu toate acestea, factorul decisiv pentru înţelegerea convertirii "spiritualiste" a tânărului Bergson este potenţialul uriaş pe care îl vede în .suplimentul sufletului" care se revarsă din trup ca să dea putere şi eficienţă acţiunilor acestuia. Conştiinţa este văzută de el ca o rezervă de acţiune virtuală care se manifestă prin voinţă. Un suflet mare nu numai că .re mai multă lume", dar ajunge mai departe şi loveşte mai tare. deoarece efortul este spaţiul de comuniune şi de transfer între simţ şi valoare, idee şi corp. spirit şi materie. De aici se naşte noţiunea metafizică de ..intensitate" pe care Bergson o va apăra în teza sa de doctorat.

Nu doar că se realizează ca profesor, dar, la Paris, Bergson se dedică şi elaborării dificile a celei de-a doua cărţi, impresio-nanta Materie şi memorie (1896), care are subtitlul „Eseu asupra

relaţiei între corp şi spirit". în ea, folosind numeroase materi¬ale ştiinţifice, Bergson apără dualismul corp-spirit de psiho-fi-ziologii care vor să reducă conştiinţa la o simplă traducere de

stări cerebrale, ipoteză în care identifică numeroase greşeli de argumentare şi lacune experimentale. Dar, în acelaşi timp, în-cearcă să depăşească acest dualism printr-o deosebit de origina¬lă (şi grea) teorie metafizică a interacţiunii, care îl apropie de un nou monism gradual, în care trupul este conceput ca „vârful ascuţit" al spiritului.

Cartea este primită surprinzător de bine de comunitatea şti-inţifică. Aceasta îi elogiază documentarea aprofundată şi critica adusa celui mai doctrinar materialism, în schimb, nu ia în consi-derare aspectele sale propriu-zis filosofice, care vor fi puţin citite şi prost înţelese timp de zeci de ani.

Faima Iui Bergson creşte odată cu ascensiunea Iui profesiona-lă. După ce revine scurt timp la £cole Normale, de data aceasta de partea cealaltă a baricadei, şi după ce e refuzat de două ori de Sorbona (la urma urmelor, singurele sale insuccese profesiona¬le), în 1900 este ales pentru College de France, cea mai prestigi¬oasă instituţie de educaţie din ţară. Deşi la început ocupă catedra de filosofie antică, după câţiva ani o va schimba pentru cea de filosofie modernă, la cererea insistentă a instituţiei. Th£odule Ri-bot, unul dintre părinţii fondatori ai psihologiei experimentale, ţine loc de juriu şi se dezlănţuie într-un elogiu exuberant în care anunţă că Bergson va înlocui tradiţionala şi epuizata „Istorie a sistemelor" cu o mai riguroasă „Istorie a problemelor". Pentru prima oară în cariera sa, Bergson este autorizat să îşi pregătească cursurile în deplină libertate în faţa unui public

adult şi, fără doar şi poate, nu va fi o deziluzie. Fiecare an repre-zintă o altă aventură: „Istoria ideii de timp", „Evoluţia proble-mei libertăţii", „Teorii ale memoriei", „Problema personalităţii", plus comentarea unor texte clasice de Berkeley, Spinoza, Leibniz, Plotin, Aristotel. îi va rămâne timp chiar să-şi încheie socotelile cu repudiatul Spencer.

în aceşti ani, cursurile lui sunt considerate de mulţi culmea sistemului educaţional republican: rigoarea acumulată de gene-raţii de maeştri, pusă la dispoziţia unui talent ales cu grijă. Sin-teza perfectă între tradiţie şi inovaţie, între instituţie publică şi geniu individual. Ce putem spune azi despre ele? Au supravieţuit inexorabilei treceri a timpului? Sigur este că, în afara simpatiei pe care o poţi simţi faţă de autor, toate aceste cursuri reprezintă, prin combinaţia lor de claritate şi de profunzime, o descoperire preţioasă

pentru orice iubitor de filosofie şi nu putem decât să deplângem faptul că multe dintre acestea sunt încă inedite sau că au fost pierdute pentru totdeauna.

însă ne rămâne consolarea că ceva din aceste cursuri ne-a par¬venit, totuşi, catalizat în operele unora dintre tinerii săi ascultă¬tori: poeţii Antonio Machado şi T.S. Eliot, istoricii filosofiei Emile Brehier şi Etienne Gilson, filosofii Jean Wahl şi Jacques Maritain sau scriitorul Charles Peguy, printre mulţi alţii. De fapt, foarte mulţi, pentru că succesul este absolut. Mai bine de un deceniu, lecţiile sale de vineri după-amiază devin întâlniri mondene şi evenimente sociale. Alături de studenţi străluciţi se aşază înalta nobilime intelectuală. în faţa unui fluviu de flori, este amintit comentariul său: „Sunt un profesor, nu o balerină". Totuşi, odată cu faima vine invidia, si cei mai frustraţi detractori ai săi îi vor

reproşa prezenţa feminină ridicată într-o epocă în care accesul femeilor la cultură este încă rar: „O filosofie pentru doamne", se spune, cu o nonconformistă muşcătură patriarhală.

La succesul acelor ani, încununat de conferinţe în Marea Bri-tanie şi în Statele Unite, au contribuit trei apariţii editoriale suc-cesive de importanţă crescândă: Râsul Eseu asupra semnificaţiei comicului (1900), „Introducere în metafizică" (1903) şi a treia mare carte a sa, Evoluţia creatoare (1907), adresată unui public deja câştigat şi care va confirma bergsonismul ca fenomen de anvergură mondială.

„Introducereaîn metafizică" prezintă un interes special fiind¬că este considerată manifestul care inaugurează bergsonismul ca modă intelectuală. Se obişnuia, printre noile curente artistice de Ia începutul secolului XX, să te prezinţi în societate cu un text exploziv, plin de agresivitate şi de dispreţ faţă de „vechi". Nu era suficient să oferi idei noi: trebuia să reinventezi fiinţa umană. În cazul acesta, Bergson îşi reia critica la adresa filosofiei tradiţio¬nale, blocată în valorile staticului şi ale eternului. în locul său se înfiripă o metodă nouă, cea a „intuiţiei", care este pentru prima oară introdusă în operele sale. Textul este dinamită pură pentru epoca respectivă. Este tradus în principalele limbi şi e sursă de inspiraţie pentru cele mai disparate curente, de Ia futurismul Iui Giovanni Papini până Ia sindicalismul revoluţionar al lui Georges Sorel, trecând prin dadaismul anarhic rus sau prin cubismul francez a cărui apariţie se profila.

Noile principii ale metodei sunt, în esenţă, următoarele:

1. Există o realitate externă dată nemediat spiritului nostru. Bu-nul-simţ are în acest punct dreptate atât faţă de idealism, cât şi faţă de realismul filosofilor.

2. Această realitate este mobilitate şi tendinţă şi, cu toate aces-tea, avem de-a face cu o existenţă substanţială şi persistentă.

3. Spiritul nostru, care caută puncte solide de sprijin pentru ac-ţiune, are drept funcţie principală pe parcursul obişnuit al vieţii să se reprezinte stări şi lucruri. Creionează perspective aproape instantanee despre mobilitatea indivizibilă a realu-lui obţinând senzaţii şi idei. Aşa procedează inteligenţa noas-tră când îşi urmează înclinaţia naturală: cu percepţii solide şi cu concepţii stabile. Dar astfel lasă să-i scape din real ceea ce îi constituie însăşi esenţa.

4. Dificultăţile inerente ale metafizicii, antinomiile ei, contra-dicţiile şi disputele între şcoli antagonice derivă din aplicarea de proceduri cu utilitate practică în cunoaşterea dezinteresa¬tă a realităţii. Ce este fix poate fi extras din ce este mobil, însă mobilitatea nu va fi reconstruită cu fixitate.

5. Demonstraţiile pe care Kant le-a făcut relativităţii cunoaşterii noastre sunt viciate: presupun, asemenea dogmatismului pe care îl atacă, faptul că toate cunoştinţele trebuie să plece de la concepte cu profil definit ca să surprindă odată cu acestea o rea¬litate pe care, dimpotrivă, o neglijează. Toată istoria filosofiei, de la Platon la Kant, se clădeşte pe postulatul eronat pe care gândirea noastră nu e capabilă decât să-l „ platonizeze ", adică să includă orice experienţă posibilă în modele preexistente.

6. însă, în realitate, spiritul nostru poate face calea inversă. Se va baza astfel pe concepte fluide, capabile să urmărească realitatea de-a lungul tuturor căilor sale sinuoase şi să adopte mişcarea vieţii interioare a lucrurilor. Afilosofa înseamnă să inversezi direcţia obişnuită a lucrării gândului.

7. Această inversare nu a fost niciodată practicată metodic, dar o istorie aprofundată a gândirii va arăta că îi datorăm tot ce

s-a creat important în metafizică. Unul dintre obiectivele meta-fizicii constă în a opera diferenţe şi integrări calitative.

8. Cunoaşterea simbolică prin concepte preexistente care merg de la fix la mobil este relativă, dar cunoaşterea intuitivă care se află în mobilitate nu este astfel şi adoptă însăşi viaţa lucrurilor. Această intuiţie atinge un absolut.

9. Filosofii antici credeau că acţiunea era o contemplare slăbită, durata o imagine înşelătoare şi mobilă a eternităţii imobile, şi sufletul o decădere a Ideii. Această concepţie, deşi refuzată iniţial, a fost adoptată şi de moderni, care s-au lăsat târâţi de confortabila pantă a gândului.

Deşi Bergson nu va renega niciodată acest text, va fi atât de lovit de uraganul de reacţii pe care le va isca, inclusiv critici şi elogii puţin gândite, încât decide să-l tempereze la sfârşitul vie¬ţii sale cu două „Introduceri" (în Introducere) mai reflectate, în clipa în care îl introduce în volumul Gândirea şi mişcarea (1934), care adună scrieri scurte privitoare la metoda sa.

în fine, în Evoluţia creatoare (1907), opus magnum Ia care a lu-crat zece ani, prezintă mult aşteptatul „supliment pentru suflet" la teoria Iui Darwin. După ce a prezentat viaţa ca reala legătură între toate corpurile vii, ca linie „endosmotică" de întâlnire între conştiinţă si materie, Bergson indică limitele mecanicismului si ale finalismului când e vorba să explice evoluţia sa. în acest scop, trece în revistă datele cele mai relevante aduse de ştiinţă, fapt ce dă cărţii o întindere considerabilă (370 de pagini în prima ediţie). Această serie de discuţii îl duce la ipoteza unui impuls originar finit, unitate primitivă a oricărui tip de viaţă, pe care vom fi obli¬gaţi să o presupunem ca lucru ce se întâmplă la începutul evolu¬ţiei şi care, strecurându-se în materia pe care o găseşte în faţa sa,

ar genera treptat, prin scindări succesive (deşi nu toate cu ace¬leaşi posibilităţi de succes), toate speciile cunoscute. în acest con¬text apare diferenţa între instinct şi inteligenţă, înţelese ca soluţii divergente, la fel de elegante, la problema acţiunii asupra materi¬ei. Acest lucru deschide calea spre concepţia fiinţei umane, vârf al inteligenţei, ca homo faber: făuritor prin excelenţă de instru¬mente (iar la asta îl ajută limbajul), odată ce îşi abandonează in¬stinctele suferă de o limitare când îşi propune să cunoască viaţa din interiorul ei. Din fericire, ceva din instinct supravieţuieşte, în stare „virtuală", împreună cu inteligenţa: intuiţia, capabilă să surprindă esenţa temporală a vieţii şi faptul că filosofia are sar¬cina să se ridice la rang de metodă de cunoaştere. în felul acesta se pun bazele unei depăşiri efective a condiţiei umane: inteligenţa îşi pune întrebări la care nu poate răspunde; instinctul ar putea răspunde la ele, dar nu şi le pune. Numai intuiţia este capabilă să întrebe şi să răspundă, deschizând astfel metafizica întregului orizont de descoperiri.

Deşi nu avem de-a face cu o lectură uşoară, cartea se bucură de succes mondial (la moartea autorului ajunsese la a cincizeci şi doua ediţie), iar

filosofia sa se răspândeşte rapid printre toate genurile de cititori, mai ales în Statele Unite unde, dincolo de prietenia cu William James, stârneşte simpatia unui public care cunoaşte cu-rentul pragmatic, căruia filosofia lui Bergson îi este fidelă.

în schimb, în domeniu academic, de data aceasta popularita¬tea nu vine atât de uşor. Biologii sunt sceptici faţă de toată această metafizică. în filosofie, poziţiile se polarizează rapid, iar acest lu¬cru va provoca diviziuni până şi în interiorul curentelor. Un exem¬plu este cea dintre Bertrand Russell şi Alfred North Whitehead, personalităţi de frunte ale şcolii analitice britanice. Dacă primul îl acuză pe Bergson că înlocuieşte raţionamentul cu imaginaţia şi că „vrea să ne întoarcă la stadiul albinelor sau al furnicilor", al doilea va dezvolta o „filosofie a procesului" care reprezintă nu numai într-un sens o extensie a bergsonismului: după cum citim în Conceptul de natură (1920), lucrurile sunt pasaje ale naturii şi reprezintă fapte în măsura în care acest pasaj „durează".

William James şi Bergson. Un „multivers" exuberant

Deşi în prezent tindem să contrapunem filosofia anglo-saxonă celei europene, nu cu mult timp în urmă gândirea americană și cea franceza au fraternizat cu James

şi Bergson. "Dacă nu l-as fi citit pe Berg son - scrie James în Un univers pluralist- aş fi stat probabil închis în casă să mă îngrop in nenumărate foi de hârtie.

Confluenţa s-a produs în domeniul filosofiei pragmatice, linia dominantă de gândi¬re în Statele Unite. Din punct de vedere filosofic, pragma¬tismul susţine că pentru a funcţiona şi a progresa bine. lumea are nevoie de liberta¬te în privinţa relaţiilor între mijloace şi scopuri. Mai profund, proclamă că adevărul se clădeşte prin acţiune: orice acţiune este invenţie. Pentru James, emoţia şi senzaţia, de obicei dispreţuite de raţionalism, au un rol esenţial în acest proces. Cu respectivele diferenţe. Bergson şi Ja¬mes au generat o bază metafizică propriului lor pragmatism; adevă¬rurile sunt legate de necesităţile noastre (nu trebuie să ne întrebăm

-De ce?", ci "Funcţionează?"), însă realitatea din care reies poate, cu toate acestea, să îi sugereze filosofului un adevăr mai profund, de data aceasta absolut şi exhaustiv: plasticitatea sa serveşte creării continue de noutăţi într-un univers pluralist, nici finit, nici infinit ci nedefinit (Ja¬mes a inventat în 1895 termenul “multivers” folosit ulterior de

astrofi¬zicieni în alt context). în acest context, utilitatea este un instrument de „negociere" cu materia de care trebuie să ţinem cont însă prin fisurile sale continuă să curgă tn surplus. Realitatea nu se epuizează in adevâ-rurite sale, aşa că adevărul este mereu o chestiune deschisă.

“Eu nu eram nimic. Nimeni nu era nimic.

Exista numai Franţa.”

Nevoia de a filosofa exprimă probabil aspiraţia mai profundă a sufletului francez, care e îndreptat direct spre ce e general, fără să înceteze să fie concret şi, de aceea, spre ce este generos. „Filosofia franceză", discurs din 1915

începând cu anul 1914, evenimentele s-au precipitat, atât în Eu-ropa, cât şi în viaţa autorului nostru. Marele Război izbucneşte exact când este numit membru al celor „patruzeci de nemuri¬tori" din Academie Francaise, în locul fostului prim-ministru de¬cedat Emile Ollivier, care i-a ţinut piept lui Bismarck în Războiul Franco-Prusac. Este vorba despre primul membru evreu (deşi nepracticant) din istoria instituţiei, fapt ce declanşează mânia partidului xenofob Action Francaise. Ocupat cu noul său rol şi cu sprijinul principalelor sectoare politice din ţară, Bergson că-lătoreşte în străinătate ca ambasador al spiritului francez. Con-ferinţele lui la Casa Studentului din Madrid din 1916 sunt un exemplu de fuziune între filosofia sa şi propaganda belică alia¬tă, în momente dificile pentru Europa. în faţa barbariei meca¬niciste reprezentate, încă o dată, de uniunea „abstractă, săracă şi goală" a Prusiei cu puterile Axei („dezvoltare a câtorva idei ale marelui filosof Hegel, puse în practică fără ştiinţa acestuia în condiţii pe care probabil el nu le-a prevăzut în totalitate"),

Aliaţii, adunaţi în jurul Franţei, reprezintă diversitatea de per-sonalitate, bogăţia şi bunătatea morală. Nu este un război în-tre state, ci între idealuri de unificare a umanităţii. Este Ollivier împotriva lui Bismarck: dreptul împotriva brutalităţii mecanice. Starea de spirit a soldaţilor francezi este comparată chiar cu cea a marilor mistici, în timp ce despre Puterile Centrale s-a spus că vor să „întoarcă Europa la vremea marilor imperii asiatice".

în 1917, în timp ce Franţa suferă teribila uzură a războiului de tranşee, acest fiu al unui polonez şi al unei englezoaice este invi¬tat Ia Washington în misiune diplomatică secretă. Obiectivul său e clar: să îşi folosească întreaga autoritate morală de filosof să-I convingă pe preşedintele Woodrow Wilson, democrat, de necesi¬tatea unei intervenţii totale (nu numai de martor, cum voia bună parte din opinia publică americană) a Statelor Unite

în conflict. Până la înfrângerea totală a Germaniei, ai cărei locuitori trebuie să vadă neîntârziat că nu sunt invincibili şi că folosirea forţei bru¬te nu e numai moral corozivă, ci practic greşită.

La o întâlnire meticulos organizată la Casa Albă, Bergson îl tratează pe Wilson ca pe regele filosof din Platon şi prezintă Sta¬tele Unite ca pe mult admirata Siracusă. Dacă în Europa idealul politic al raţiunii trebuie să înfrunte puteri obscure cum ar fi tradiţia si istoria, naţiunea nord-americană a fost, în schimb, fondată în exclusivitate pe Raţiune şi pe idei. Mai mult, aceas¬ta deţine aşi în mânecă pe masa geopoliticii: dacă nu intervine acum, nu va avea autoritate morală să conducă viitoarea Societa¬te a Naţiunilor (care a precedat actuala ONU), unde se va garan¬ta pacea în ordinea mondială de după război. Foloseşte chiar o formulă a lui Wilson, peace without victory („pace fără victorie"), ca să clarifice faptul că nu va exista nici un fel de cucerire terito¬rială, ci doar o intervenţie chirurgicală benefică, pe care lumea întreagă va şti să o recunoască.

Pe 2 aprilie 1917, Ia o lună şi jumătate după reuniune, Wilson proclamă necesitatea războiului. în singurul text non-filosofic căruia i-a autorizat publicarea, Misiunile mele, Bergson scrie: „A fost o exaltare aproape religioasă, comparabilă cu cea a primelor cruciade. Am trăit ore de neuitat. Omenirea mi se părea trans-figurată. Mai ales Franţa mea adorată [...], Franţa era salvată. A fost cea mai mare bucurie a vieţii mele".

Sfârşitul războiului, victoria aliată şi profilul politic tot mai important îl constrâng pe Bergson să ia decizii dureroase, cum ar fi pensionarea din învăţământ Ia vârsta de şaizeci de ani. în 1922 este numit preşedinte al Comisiei Internaţionale de Coope¬rare Intelectuală, echivalent al viitoarei UNESCO în Societatea Naţiunilor, de curând instituită. în acest rol contribuie Ia crea¬rea bazelor primelor schimburi universitare europene (viitoare¬le burse Erasmus), Ia indici bibliografici standardizaţi şi dialog continuu între intelectuali din toate ţările, ale căror bune relaţii trebuie să reprezinte avangarda mult aşteptatei păci într-o Eu¬ropă devastată şi consumată de ură. După mai multe refuzuri, germanul Albert Einstein, considerat cel mai important savant al epocii sale, acceptă să facă parte din Comisie, decizie care îl bucură pe Bergson.

Aşa cum proceda şi cu cei mai buni elevi ai săi, începe să fie tot mai exigent cu sine. Publicul aşteaptă cu nerăbdare tratatul de morală care va încununa „sistemul său filosofic", presiune ce pare să-I deranjeze, după cum

bine demonstrează ţinuta răspun¬sului său dat unui ziarist într-unui din rarele interviuri acordate:

Nu ştiu când va fi gata cartea mea. Am nevoie de ani să scriu una. Eu muncesc mult [...], adun informaţii, adun reflecţii [...], şi când cartea este gata există multe surplusuri, foarte multe. Vedeţi, eu deschid o cale fără să ştiu unde duce. Apoi, când am

străbătut-o suficient, apuc alta [...] şi tot aşa. Când descopăr punc¬tul de convergenţă dintre ele, cartea e gata. Nu facem o carte: nu e nevoie să facem o carte. Trebuie ca ea să fie făcută, să se nască. Se produce mult în această epocă. Se produce foarte prost. Filo¬sofii nu înţeleg nimic: lipsa lor de înţelegere este de neconceput: nu înţeleg lucrurile cele mai simple. (Melanges, p. 881)

în Ioc să vină cu marea sa carte de morală, Bergson ne sur¬prinde cu două opere Ia care nu se aşteaptă nimeni. Prima, Ener¬gia spirituală (1919), adună o serie de articole în care autorul revine asupra unor subiecte dezbătute în Materie şi memorie, Îmbogăţindu-Ie cu achiziţiile teoretice din Evoluţia creatoare. Este vorba despre câteva dintre textele cele mai originale ale producţiei bergsoniene, care cuprind o interpretare neobişnu¬ită a fenomenului deja vu sau a „falsei recunoaşteri" (pe care o vom examina ulterior). A doua este o carte nouă si ambiti-oasă, de data asta despre fizică, în strânsă dezbatere cu teoria relativităţii a lui Einstein, pe care, aşa cum făcuse cu cea a Iui Darwin, vrea să o înzestreze cu încărcătură metafizică. Durată şi simultaneitate (1922) va fi însă însoţită de o serie de critici şi de neînţelegeri din partea comunităţii ştiinţifice care vor avea o urmare şi îl vor face pe Bergson să suspende reeditarea operei, deşi se menţine ferm pe poziţiile expuse.

Anii dintre 1925 şi moartea sa, survenită în 1941, sunt marcaţi de deziluzie şi de o retragere treptată din viaţa publică, în parte din cauza unui reumatism articular care îi limita din ce în ce mai mult posibilitatea de mişcare şi îi provoca o insomnie gravă. Cu ani în urmă, entuziasmat, Bergson îi promisese colonelului Hou-se, consultant la Casa Albă, că nu avea să mai „înveţe pe nimeni, aşa cum o făcuse până atunci, că istoria este o şcoală a nemuririi". Poate se grăbise prea tare. Extrem de frustrat, a asistat Ia o nouă

recrudescenţă a ostilităţii dintre naţiunile europene. O ostilitate cum nu se mai văzuse vreodată. Fascismul este instrumentul care reactivează hârbuita maşinărie de război prusacă. Cât despre ţă¬rile aliate, ele sunt

cufundate într-o criză economică si institutio-nală ce discreditează autorităţile morale de referinţă, care încep să fie văzute ca purtătoare ale unui mesaj fals şi destinat eşecului. El însuşi nu se salvează de Ia această judecată severă.

Cele mai prestigioase onoruri sunt primite într-un climat in-comod. Invocând starea de sănătate, Bergson nu îşi ridică Pre¬miul Nobel pentru literatură în 1927 şi trimite la ceremonia de decernare un discurs scurt care este citit în absenţa sa. în 1930, ziua în care este decorat cu Marea Cruce a Legiunii de Onoare, cea mai înaltă distincţie a statului francez, i se face rău.

Mult după ce pierduse aprobarea şi favoarea publicului, şi când nimeni nu se mai aştepta, volumul Cele două surse ale mo¬ralei şi religiei (1932) îşi croieşte drum spre librării. Este celebrul tratat bergsonian de morală, aşteptat aproape treizeci de ani. De fapt, este mult mai mult decât un simplu tratat de morală: în el Bergson dialoghează cu sociologia lui Emile Durkheim şi cu antropologia lui Lucien Levy-Bruhl, cei doi titani francezi ai momentului, şi absoarbe în întregime aceste două discipline în doctrina elanului vital ca să înfrunte problema specifică pe care fiinţa umană i-a pus-o vieţii şi delicatei sale situaţii în istorie.

Cum să faci ca un animal inteligent să se ţină agăţat de exis¬tenţă şi să nu cadă pradă descurajării în faţa incertitudinii care îl înconjoară si în fata condiţiei sale de muritor? în acest con-text apar două soluţii naturale dinaintea presiunii „instinctelor virtuale" distincte care se cuibăresc în fiinţa umană: obligaţia socială şi fabulaţia. Ambele produc societăţi şi religii închise, sursă de opresiune, de război şi de fanatism, dar şi, indubitabil, de susţinere vitală şi materială. Este un rezultat amar care în

orice caz permite apariţia condiţiilor pentru receptarea unei a doua surse a moralei şi religiei, de data aceasta deschise, care se manifestă sub forma unor personalităţi excepţionale care răs-pândesc democraţia şi misticismul şi răstoarnă tendinţa anteri-oară. Nu este vorba despre filosofi, ci despre bărbaţi şi femei de acţiune, „eroi şi mistici", al căror model este dat de 1 fristos din evanghelii. Şi între aceste două forţe cosmice se deschide a treia

cale: spaţiul instituţiilor raţionale, al politicii şi al inteligenţei tehnologice bine înţelese, al căror succes, în faţa moralei închi¬se şi a războiului, nu este decât provizoriu şi necesită un efort

dureros şi extrem de costisitor.

Extrem de precară apare deci situaţia fiinţei omeneşti în istorie: din cauza progresului tehnic, forţele închiderii dispun de o capacitate din ce în

ce mai distructivă." Există totuşi o spe-ranţă: nici uneia dintre cele trei căi nu îi este garantată victoria. Totul rămâne de hotărât.

încă o dată primirea cărţii este rece. Ştiinţele sociale o igno¬ră şi intelectualii progresişti nu împărtăşesc faptul că Bergson recurge Ia marii mistici, considerându-I prea paternalist. Dezba-terea ajunge să se axeze, spre marea dezamăgire a Iui Bergson,

pe problema religioasă: creştinilor, printre care Bergson are

mulţi prieteni, nu le place încercarea filosofului de a „pune stă-pânire" pe Hristos şi pe virtuţile morale ale credinţei în timp ce dispreţuieşte aspectul istoric şi material al Bisericii, aspecte pe care aceştia Ie consideră inseparabile.

„Problemele politice, economice, sociale şi internaţionale care se prezintă în ziua de azi nu fac decât să scoată la lumină, fiecare în felul său, această disproporţie care a devenit monstruoasă dintre trupul si sufletul speciei umane, un suflet care nu a ştiut să se dilate suficient si se agite în interiorul unui trup prea mare pentru el. Pentru a restabili echili-brul, cu siguranţă, nu va 'i suficientă filosofia noastră: va fi necesară o voinţă încordata din toate puterile sale * (mesaj la Congresul Descartes dm 1937, publicat în Melanges)

Ultimii ani sunt de tăcere şi de retragere. „Adevărul este că aş vrea, înainte să părăsesc planeta noastră, să-mi fac o părere despre anumite teme, şi să mi-o fac pentru mine. Este mult prea puţin probabil ca din asta să apară o carte. [...] Şi, pe de altă parte, acum m-am pensionat complet, potrivit excelentei maxi¬me a acelui personaj, la rândul lui bătrân, care credea că poate introduce o pauză intre viaţa şi moartea Iui", le scrie prietenilor. Ascensiunea lui Hitler la putere şi începutul celui de-al Doilea Război Mondial nu îl mai miră pe filosoful care vede în aceste lucruri o repetare, practic identică - deşi mult amplificată -, a atrocităţilor puterilor Axei din războiul anterior. „Tot ce am scris atunci este valabil azi", răspunde el aceluia care îi cere un articol. Sub Hitler, deci, continuă să răsune Bismarck.

La venirea la putere a regimului autoritar filogerman de la Vichy, Bergson a refuzat orice privilegiu material şi simbolic, in-clusiv cel prin care era scutit să poarte steaua galbenă a evreilor, a căror religie nu a practicat-o niciodată (ba chiar a considerat-o o moştenire stânjenitoare), cu care însă, în acel moment, a ales să fie solidar. Mai mult, s-a prezentat pe picioarele lui, în condiţii de slăbiciune extremă, să se înscrie în registrul

evreilor francezi: „Am vrut să rămân printre aceia care aveau să fie persecutaţi".

Henri Bergson a murit la 81 de ani, pe 13 ianuarie 1941, în urma unei răceli pulmonare. Printre cei care îl studiază, ultimele sale cu-vinte sunt celebre: „Domnilor, e ora cinci. Lecţia s-a terminat". în testament confirmă un lucru pe care îl ştiau cei care îl cunoşteau bine: „adeziunea sa morală" la catolicism în semn de recunoaştere şi gratitudine. Acest gest nu va evita însă ca toate operele sale să fie incluse în ediţia finală a Index Lihrorum Prohibitorum* (1948)

** Lista cărţilor interzise de Biserica Catolică, a cărei primă versiune datează din 1559 şi care a fost în cele din urmă abolită de papa Paul al Vl-lea în 1966.*

ca eretice şi anticlericale. După moartea sa, soţia şi fiica au fugit în Elveţia cu ajutorul unor prieteni influenţi ca să nu fie deportate, după cum era foarte probabil, într-un lagăr de exterminare nazis-tă. Louise a murit la Geneva după doar şase ani, în timp ce fiica sa Jeanne va muri la Paris în 1961, fără să lase urmaşi.

Aşa cum au observat biografii săi, Bergson nu a ezitat nici-odată să prezinte momentele culminante ale carierei sale, şi în special misiunile în Statele Unite, drept convergenţe între tra¬seele gândirii lui şi devenirea istorică. Ca iluminări excepţiona¬le, aceste ocazii decisive aveau să dezvăluie o irumpere stranie a caracterului spiritual sau „virtual" în domeniul materiei crude, care se îndrepta spre interiorul său şi obţinea, în schimb, de la aceasta forţă si eficientă.

Totuşi, retrospectiv şi inevitabil luând distanţă faţă de entu-ziasmul său, vedem că intersectarea filosofiei cu istoria în „eve-nimentul" mult râvnit nu a fost, la urma urmelor, aşa benefică precum susţinea Bergson. De fapt, ceea ce el prezintă ca o victorie absolută a spiritului a dus, printre alţi factori, la al Doilea Război Mondial, cu siguranţă perioada de cea mai mare abjecţie morală pe care şi-o aminteşte umanitatea, după cum el însuşi recunoaşte pe patul de moarte. „Aventura istorică" a filosofiei a avut încă o dată un rezultat îndoielnic, ca şi cum timpul faptelor omeneşti nu numai că a rezistat la a fi „raţionalizat" (după cum el ştia bine şi a avut prudenţa de a sublinia în cărţile sale), dar a şi ajuns să înfrângă gândirea oricăruia care s-a lăsat prins în capcană, fie şi numai din lejeritate sau din patriotism, de o alternativă atât de seducătoare. Platon la Siracusa, Seneca şi Nero,

Heidegger şi na¬ziştii: exemplele sunt foarte cunoscute şi confirmă, fiecare în fe¬lul său, că bunăvoinţa nu este suficientă ca să producă idei bune.

Prin acestea se explică, în parte, sentimentele contradictorii pe care figura lui le-a suscitat zeci de ani. El însuşi, după cum

ştim, a fost obiect al acestei deziluzii în ultimii ani ai vieţii: popularitatea sa a fost eclipsată pe măsură ce gândirea i se consolida, şi o epocă din istorie care îl înălţase pe un piedestal săvârşea atro-cităţi cărora încă nu le-am desluşit sensul.

Nu pare exagerat să spunem că omul născut între cele două războaie mondiale a treb uit să convieţuia scă cu această absurdi-tate şi să nu aibă încredere în nici una dintre acţiunile ideologice care încearcă să impună o naraţiune cuprinzătoare în locul fi¬inţei omeneşti în istoria universului. Inconştient, ştim că aceste încercări se vor sfârşi rău, oricât de bune ar fi intenţiile care le-au pus în mişcare. Păstrând proporţiile corecte, o parte din această dezamăgire a pus stăpânire pe filosofia lui Bergson.

Poate acum, când a trecut timpul, ne putem apropia din nou de ea cu inocenţă şi îi putem acorda o valoare trecând peste ati-tudinile de apărare înverşunată sau de critică furibundă, ca să o preţuim aşa cum este ea: opera unui precursor şi a unui maes¬tru. Nu vom recunoaşte acest magisteriu în aspectele cele mai actuale, providenţiale sau istorice ale gândirii lui, ci tocmai în originalitatea sa, aceeaşi originalitate care îi făcea cărţile inoportune, care îl făcea să-şi piardă prietenii şi îl plasa în centrul unor noi discuţii. Acesta nu poate fi redus, în orice caz, la biografia lui agitată şi la vicisitudinile epocii sale: începe de la originea pe

care atât noi, cât şi el am identificat-o simbolic în întâlnirea sa cu Zenon, într-o convergenţă de viaţă şi de gândire fără îndoială mai modestă decât cea a sarcinilor sale istorice, dar, în orice caz, fecundă şi vibrantă de-a lungul traiectoriei sale.

Aşa cum el însuşi credea, ce este original e ceea ce ne pune în contact cu originea, dar o origine care revine (continuu) nu¬mai diferenţiindu-se. Această plasticitate este cea care o deose¬beşte de ce e originar, care, în schimb, s-a pierdut dintotdeauna. Antonio Machado, mare cititor al lui Bergson, în cartea sa Juan

De Mairena (1936) vorbeşte despre un trecut „apocrif" ca să „îl deosebească de celălalt, de trecutul ireparabil pe care îl cercetează istoria si care ar fi cel autentic: trecutul care a trecut sau trecutul propriu-zis". Şi adaugă faptul că, dacă cineva crede că un apocrif care se declară astfel

ajunge să fie pur şi simplu joc ori ficţiu¬ne, merită numit „fictiv, fantastic, ipotetic, cum vreţi: nu trebuie să ne sfădim din cauza cuvintelor". Atunci dădea exemplul lui Socrate platonic, care e foarte posibil să se deosebească de cel al lui Xenofon (mult mai apropiat de fapte potrivit surselor) ca originalul de originar. „Socratele lui Platon care a ajuns până la noi si care îsi va continua cu siguranţă drumul când noi ni-l vom încheia pe al nostru a fost creat din revolta contra unui trecut au-tentic şi iremediabil. Dintr-un trecut care a trecut, Platon a făcut un trecut care nu are urme de trecere".

în acelaşi sens, Zenon din Eleea este acum firul nostru sal-vator, şi cel al lui Bergson însuşi, ca să scape din mlaştinile în care s-a împotmolit în ochii acelora care au vrut să vadă în el o manifestare a spiritului Franţei în Istorie. Nu excludem posibi-litatea ca însuşi Bergson să fi fost, în unele momente, printre ei. Aşadar, să reluăm acest fir, mai liniştit si subteran (si, dacă putem adăuga, fictiv, fiindcă ştim prea puţin despre Zenon cel autentic), care, la urma urmelor, este ceea ce stă la originea fi-losofiei sale şi care ne-a adus până aici.

Spre un nou continent filosofic

Romanul poliţist. Poate conţine urme de durată

Azi unii se amuză să-mi reproşeze că am scris până şi despre Bergson. De fapt, ei nu ştiu destule despre istorie. Nu ştiu câtă ură şi-a putut atrage asupră-şi Bergson în universitatea

franceză, mai cu seamă la început; ignoră faptul că el a ţinut loc de receptacul oricărui gen de nebuni şi de marginalizaţi, lumeşti şi nelumeşti. Prea puţin importă dacă în pofida lui sau nu.

Gilles Deleuze*

Încă de la începuturile sale, poziţia lui Bergson cu privire la isto-ria filosofiei este următoarea: deşi filosofii s-au lăsat antrenaţi în polemici false şi au dat soluţii nesatisfăcătoare, cu toţii au avut, în mai mare sau în mai mică măsură, o intuiţie despre cum timpul depăşeşte categoriile statice şi spaţiale ale inteligenţei noastre,

** „Scrisoare către un critic sever", în Pourparier*

a cărei funcţie este să acţioneze asupra unor corpuri solide. Prin urmare, întotdeauna expunerea unui sistem filosofic poate fi pusa în relaţie cu problema duratei. Acest mod ajunge să fie singurul care înţelege miza jocului.

Exact în acest sens şi în măsura în care ne ajută să cunoaş¬tem, deşi parţial, ceva despre acest element paradoxal care luptă să se elibereze

„făcând să scârţâie schemele rigide ale edificiilor

conceptuale', istoria filosofiei deţine un lucru de preţ: metafizica pozitivă. Nu o putem considera rezolvată, nici nu o putem do-mestici sub eticheta sfâşietoare a nei teorii generale a ştiinţelor.

în schimb, este o activitate al cărei final nu poate fi nici întreză¬rit, nici prevăzut. Nu vei ajunge să fii filosof sau filosoafă dacă nu ai o intuiţie puternică a timpului, independent de dimensiunile cuştii care ţi se construieşte.

Bergson pătrunde în tradiţie sperând să găsească, dacă nu ali-aţi, măcar indicii pe care să le sustragă adversarilor săi, aşa cum ar găsi un depozit de combustibil brut într-o rocă sedimentară. Aceasta generează o întreagă muncă de cercetare critică: de la

stoicii antici la Spinoza, trecând prin Anaxagora, Plotin şi chiar prin termodinamica modernă (din care a evidenţiat noţiunea de „entropie"), Bergson înaintează cu ajutorul unor instrumente metafizice care, împreună cu cele pe care le-a creat el însuşi, îi permit să ajungă la o versiune nouă şi purificată a „problemei celei mai vechi" şi să formuleze o teorie nouă a realului plecând

de la timp şi de la creaţie. Această concepţie se opune aparent pozitivismului ştiinţific:

adevăratul rival al lui Bergson este însă un curent filosofic „antimetafizic" foarte influent în lumea academică: kantianismul sau criticismul. înainte de a asista la duelul său cu titanul din Konigsberg. este necesar să vedem cum îşi pregăteşte armele şi cum îşi ia avânt. Să ne imaginăm că am intrat în aula unde îşi ţine cursurile.

De la Descartes încoace, modernitatea s-a bazat pe separarea netă între materie (rex extensa) şi gândire (res cogitans). Aceas-tă distincţie a fost dedicată separării dintre seria stărilor lumii (la care ajungem prin intermediul senzaţiilor) şi seria stărilor noastre de conştiinţă (care includ, în afara menţionatelor senza-ţii, şi sentimente, acte voluntare, idei).

Avantajele care derivă dintr-o cumpănă a apelor de acest fel au fost imense: în primul rând faţă de grecii antici a fost posibil să se studieze natura ca şi cum ar fi fost vorba despre o „maşi-nărie", iar acest lucru a favorizat dezvoltarea ştiinţei şi părăsirea vechiului dinamism (cuvântul grecesc dynamis este deseori tra-dus prin „forţă"), care atribuia intenţii sau tendinţe fenomenelor naturale si extensie fizică sufletului.

În al doilea rând, erau acreditate atât libertatea, cât şi inde-pendenţa noastră morală, fiindcă judecăţile şi deciziile noastre se ţineau departe de necesitatea care disciplinează faptele materiei. Bergson celebrează sosirea „Cogito-ului" cartezian, care permi¬tea, pentru prima oară în istorie, să gândeşti spiritul separat de spaţiu, însă fără să-I sustragi timpului. Era gândit, în consecinţă, ca o „conştiinţă", demarcând astfel un teritoriu nou al realului („cuget, deci exist"). „Din durata sa Descartes defineşte stabilita¬tea sufletului, deoarece existenţa continuă a sufletului, caracterul său substanţial, reprezintă unul şi acelaşi lucru cu acţiunea infi¬nit de mult reînnoită cu care sufletul se percepe pe sine" (Cours III, Paris, 1995J. Sufletul este ceea ce durează în timp ce durează.

Dar nu era totul rezolvat. Separarea precisă dintre conştiinţă şi corp introducea o dificultate care, de atunci încolo, avea să caracterizeze o întreagă epocă (a „fiilor lui Descartes", căre¬ia în bună măsură încă îi aparţinem), cea a explicării felului în care ambele serii îşi corespund: ce garantează că senzaţiile mele îmi furnizează o reprezentare adecvată a lumii exterioare?

Ce garantează că gândurile mele se derulează în acelaşi ritm, astfel încât să ajung să înţeleg această lume? Şi, în cele din urmă, cum se poate ca intenţiile mele să se traducă în acţiuni asupra realului dacă întinderea şi cugetarea au o natură atât de diferită? în mare, acestea erau problemele pe care cartezi¬anismul le implica şi care sunt cunoscute în zilele noastre sub denumirea de „problema interacţiunii corp-minte". Bisturiul modern era atât de ascuţit încât medicii nu aveau capacitatea de a sutura rana pacientului.

Să revenim o clipă Ia antici. în ochii Iui Bergson, ei nu au fost conştienţi de această problemă pentru că, după cum am vă-zut, au tratat aceste două domenii ca amalgam sau ca un ames¬tec insuficient analizat. în sensul acesta, le-au alăturat fără să le separe net, pretinzând aproape că rezolvă o dificultate pe care o intuiau confuz chiar înainte ca măcar să o fi definit. Aceasta i-a dus la o concepţie ingenuă despre natură, populată de forţe psihice sau de demoni (daimones) care supravegheau un aspect al eficienţei în lume: însămânţarea, irigarea, coacerea... Pro-cedând astfel, obţineau efectul colateral de negare a libertăţii umane, deoarece personalitatea noastră rămânea încremenită în însăşi natura ei prin ideea cosmologică de Destin, un timp ciclic care ar cuprinde toate tipurile de fenomene (umane, ma¬teriale, biologice...), şi forma degradată a eternităţii ar fi cea pe care ar imita-o în chip nestatornic.

Prin urmare, despre antici se poate spune că posedau un ex-ces de implicare, dar le lipsea precizia. Erau mai „hotărâţi" decât oamenii moderni, tocmai pentru că nu erau atât de „intelectu¬ali". Bergson e de părere că metafizica ar face un progres decisiv dacă ar fi capabilă să unească virtuţile ambelor epoci. Anticipând formula Evoluţiei creatoare privitoare Ia instinct şi Ia inteligenţă, identifică în cursurile Iui de tinereţe răspunsuri pe care numai

tenacitatea anticilor le-a cunoscut la întrebări pe care numai inteli-genţa oamenilor moderni a ştiut să le formuleze.

Urmaşii Iui Descartes nu au fost străini de această problema-tică. După cum observă Bergson, chiar se poate spune că au fost atât de conştienţi de ea încât au ajuns să se simtă stânjeniţi di-naintea măreţiei sistemelor filosofice antice. încă de pe vremea lui Descartes şi-au dat seama de nevoia de a da o „garanţie" co-respondenţei dintre idei şi senzaţii care să umple abisul care se deschisese între ele. însă în acest scop era necesar să se recurgă la o instanţă superioară, deoarece, luând poziţie, nu s-ar fi putut niciodată sesiza existenţa „ţărmului" opus al realului decât poa¬te printr-o ascundere grosolană (cea pe care, simetric, o practică materialismul extrem şi idealismul solipsist). De aceea au fost nevoiţi să-l postuleze tocmai pe Dumnezeu drept cheie de boltă a constructelor lor. Cea care îngăduie să se spună adevărul despre realitate, să se adapteze cuvintele (dacă erau bine alese) la fapte şi ideile (dacă erau valabile) la percepţii era, în final, voinţa divi-nă, cea care invada din nou scena ca o sutură providenţială.

Iată cum filosofii raţionalişti (în special Malebranche, Leib-niz şi Spinoza) au făcut, puţin câte puţin, din acordul divin sau inerenta în Dumnezeu încununarea sistemelor lor. însă, proce-dând astfel, sufocau treptat libertatea, întrucât, dacă existenţa sufletului se bazează pe simpla stabilire a Fiinţei perfecte, atunci conştiinţa noastră ajunge să formeze o parte din substanţa Iui Dumnezeu, iar pentru contingenţă nu mai rămâne Ioc. Chiar dacă această consecinţă s-a afirmat în epoca lui Spinoza, mulţi discipoli ai lui Descartes s-au îndreptat în direcţia ei, „şi Descar-tes nu e departe când vorbeşte despre o creaţie continuă, fiind continuu implicată [în sens matematic] existenţa tuturor lucru¬rilor în voinţa divină".

Bergson consideră că toate acestea înseamnă să pierzi din nou noţiunea de libertate individuală, clarificată cu atâtea efor-turi. Convinşi că navigam în larg, ne regăseam din nou îngră¬diţi în vechiul şantier naval al Destinului, deghizat acum sub formă de „plan divin".

Cel mai iritant lucru este însă că nici astfel modernii nu reu-şeau să clarifice problema legăturii cauzale între diversele stări ale lumii. De fapt, dacă Dumnezeu se situează în afara timpului (fiind legea seriei fizice şi a celei psihologice, nu poate face parte el însuşi din ele), nu înţelegem cum ar putea orienta sau chiar crea ceea ce e temporal fără „să-şi murdărească mâinile", pier-zând astfel condiţia divină. De fapt, relaţiile dintre eternitate şi timp par foarte dificile, ca să nu spunem imposibile: nu le separă un pas, ci mai curând un salt mortal Asta dacă timpul nu e o aparenţă, o „percepţie confuză", închipuită de înţelegerea noastră limitată.

De fapt, aşa îl concepuseră neoplatonicii antici, primul fiind Plotin: ce e temporal (acţiunile, durata şi însuşi sufletul ome-nesc) constituie o degradare a eternului (Unul sau Dumnezeu), căderea sa în tenebrele „imaginii", căreia, pe de altă parte, nu au ştiut să-i clarifice originea fără să recurgă Ia mitul căderii şi al răului. Ajuns în acest punct, Bergson cu siguranţă se gândeşte la definiţia din dialogul platonic Timaios, împărtăşită de Plotin: „Timpul este imaginea mobilă a eternităţii" (amintiţi-vă princi-piul 9 al metodei bergsoniene). Şi el însuşi o atacă în faţa recă-derii modernilor, cu un strigăt sonor de protest: sau eternitatea durează dintotdeauna, sau ce e temporal nu o va face niciodată.*

** În raport cu autori ca Schelling şi Schopenhauer, cu care este comparat, Bergson ar-gumentează că „intuiţia lor era o căutare imediată a eternului. Din contră, după părerea noastră, avem de-a face cu a găsi mai întâi durata adevărată".*

În felul acesta s-a întâmplat ca, în cele din urmă, moderni¬tatea să se lase târâtă spre „versantul alexandrin* al gândirii", lichidându-ne libertatea în schimbul vechilor străluciri ale sis¬temului. „Pe aceste căi diferite, doctrina ajunge într-un singur punct: nu există loc pentru contingenţă în sensul de nedetermi¬nare." In încercarea de a stinge un incendiu, în cele din urmă s-a săvârşit moarte de om.

Ei bine, pentru Bergson libertatea este un dat indiscutabil, pe care îl simţim în manieră imediată, exact la fel cum Descartes a ştiut să vadă iniţial. Cine vrea să încerce să o nege va avea ne¬voie de ceva mai mult decât de raţionamente sau de consolări te¬oretice. Va avea nevoie de fapte. Dar aceste fapte, după câte ştim, nu există. Având în vedere lipsa lor, nu vom înţelege niciodată trecerea graduală de la ce e necesar Ia ce e liber şi nici de la ce e etern la ce e temporal. Sau de la hun început se consideră liberta¬tea ceva absolut, sau pur şi simplu nu va mai fi regăsită mai târziu.

Problema e dată: Iui Bergson i se prezintă dubla exigenţă de garantare a solidităţii cauzale a stărilor lumii păstrând, în acelaşi timp, noţiunea de „personalitate". în acest scop, trebuie să găsească o soluţie (respectiv un principiu care să explice atât conştiinţa, cât şi materia) cu următoarele calităţi necesare:

1. Să nu se afle în afara timpului (ca să nu se recurgă la mitul „căderii") şi să permită distincţia precisă a celor două serii (acceptând în acest sens perspectiva Iui Descartes).

** Bergson se referă la oraşul Alexandria din Egipt, care a fost epicentrul cultural în pe¬rioada elenistică (secolele IV-I Î.Hr). Acolo s-a schimbat filosofia clasică, influenţată de religii orientale (inclusiv creştinismul incipient), dând naştere curentului neoplatonic al cărui principat exponent este egipteanul Plotin.*

2. Să nu cadă într-un dualism de nedepăşit subiect-obiect şi, în schimb, să caute, cum au făcut cu naivitate anticii, un dome-niu de rezonanţă plecând de la care ambele să fie generate.

3. Să asume libertatea individuală ca pe un fapt radical fără ca de aceea să sacrifice, căzând în arbitrar sau în capriciu, cau-zalitatea care dă stabilitate lumii.

4. Să postuleze, în faţa oricărei tentaţii solipsiste, pluralismul substanţelor gânditoare.

Toate acestea îl duc Ia noţiunea unui plan în care încă nu exis-tă nici minţi, nici corpuri, nici „eu", nici o lume pentru acestea. începând cu Evoluţia creatoare, Bergson se va referi Ia ea ca „între-gul deschis" sau ca „durata" în sens mai amplu, care cuprinde tot existentul şi faţă de care orice fiinţă vie va reprezenta un grad de tensiune specifică. Prin urmare, este vorba despre scena primor¬dială în care se succede totul: adevăratul principiu al realului, la jumătatea drumului dintre haos şi cosmos (caosmo ar fi termenul corect cu care să-l definim). Trebuie să observăm că această dura¬tă „cosmică" desfăşoară, „de dedesubt", funcţia pe care în filoso-fia neoplatonicilor o avea Unul sau Dumnezeul transcendent „de deasupra" , adică a unei origini faţă de care să fie gândită apariţia tuturor fiinţelor prin degradare sau diminuare. Dar acum această origine apare de Ia început ca temporalizată, semiconştientă şi „impregnată" de nedeterminare, făcând astfel posibilă crearea de lucruri noi şi apariţia vieţii. Din această clipă nu va mai trebui să explicăm că un lucru se schimbă, ci că un lucru se perpetuează. Nu va fi necesar să facem din libertate un miracol de neînţeles,

ci din obişnuinţă şi din legea naturală libertăţi latente. Gândul viu nu va fi Ideea degradată şi diminuarea nu va fi trecerea de la ce e etern la ce e temporal, ci de la ce e mobil la ce e static.

EI însuşi va scrie mai târziu că „o problemă speculativă se rezolvă din clipa în care este bine pusă. înţeleg prin asta că există o soluţie, chiar dacă poate rămâne ascunsă şi, cum s-ar spune, acoperită: trebuie doar să o descoperim". în cazul acesta, va fi necesar doar să parcurgem „căile" trasate de exigenţele anteri-oare, definite la rândul lor de carenţele filosofiilor anterioare, până în punctul în care acestea se intersectează. Aşa va ajunge dincolo de „scena crimei" filosofiei moderne, departe de regiu¬nile inventariate de predecesorii ei. Pe un nou teritoriu filosofic: „continentul durată".

Nu se descoperă în fiecare zi un nou continent filosofic. Este un fapt excepţional, este un izvor de imensă bucurie. Nu e su-ficient să vrei asta: trebuie să găseşti calea care ne conduce Ia el. Fiecare problemă bine pusă, în filosofie, corespunde unei cartografii de acest tip. Trebuie acumulate cercetări, adunate dovezi. Şi când „scena crimei" tace, trebuie să urmăm tiparele până Ia o altă scenă. în acest fel romanul poliţist devine roman stiintifico-fantastic.

Mai puţin decât un lucru, mai mult decât o idee. Romanul stiintifico-fantastic

Natura a stabilit căi de comunicare subterane între cele mai îndepărtate domenii intelectuale, aşa cum fire invizibile au stabilit legile misterioase ale analogiei.

„Despre inteligenţă", discurs din 1902

Ce aspect poate avea zona în care tânărul Bergson se aventurea¬ză în căutarea unui adevărat principiu al realului? Ce vom găsi observând îndeaproape, la microscopul intuiţiei filosofice, faimoa¬sa „durată"? Fără îndoială, avem de-a face cu o lume stranie.

Bergson nu a fost un necunoscător al ştiinţei vremurilor sale. Din contră, era Ia curent cu progresele fizicii teoretice, chiar dacă a fost suficient de prudent încât să nu se pronunţe definitiv cu privire Ia o teorie a materiei. S-a limitat să sugereze coresponden-te si direcţii. La urma urmelor, ştiinţa şi metafizica au metode şi obiective diferite. Una trebuie să o lase pe cealaltă să lucreze, chiar dacă uneori rezultatele lor pot fi convergente.

Acestea fiind spuse, el s-a interesat mai ales de progresele obţinute de fizica lui Thomson (Lord Kelvin), care a propus un model atomic bazat pe câmpuri vectoriale, şi a Iui Faraday, care a marcat un progres în domeniul câmpurilor electromagnetice. în ambele cazuri, ştiinţa punea în discuţie natura solidă a compo-nentelor ultime ale realităţii şi se orienta spre un nou atomism, esentialmente dinamic. Acest lucru a însemnat o lovitură foarte puternică dată cercetărilor metafizice ale tânărului profesor, confirmând că nici modelul matematic al implicării, nici cel fizic al contactului nu mai foloseau la descrierea legăturii de cauzali-tate în natură. Fizica părea să descopere, pe cont propriu, o nede-terminare esenţială sub forma unor zone de vid foarte mici care înconjoară materia şi îi împiedică închiderea în sine:

Contactul care pentru noi a devenit un simbol al tuturor in-fluenţelor reale este o iluzie. Două obiecte nu se ating nicioda-tă, iar un fizician englez, Thomson, a indicat două modalităţi de măsurare a spaţiului care rămâne între două corpuri care „se ciocnesc". Pe de altă parte, Ia această concluzie s-ar fi putut ajunge a priori, respectiv dacă presupunem că materia e com¬pusă din particule elementare, atunci aceste particule, atomi

sau molecule, sunt separate între ele de distanţe, neîndoielnic mici comparativ cu dimensiunile acestor particule; nu se pot atinge fără să se contopească. Dar dacă contactul este impo¬sibil între elementele ultime ale aceluiaşi corp, unde distanţa este minimă, cu atât mai mult va fi între două corpuri diferite. (Cours III, Paris, 1995)

Era verosimil să se creadă că aceste viduri mici, dar încăpăţâ¬nate ne spuneau ceva, în limbajul oamenilor de ştiinţă, despre natura profundă a realului. Dacă e posibil şi chiar necesar să se conceapă o marjă îndepărtată de nediferenţiere între materie şi conştiinţă, aşa cum crede Bergson, fără îndoială ea trebuie să se arate ochilor umani ca populată de un soi de centre de inde-terminare în jurul cărora materia se retrage la o anumită stare difuză sau potenţială.

Ei bine, oare ce sunt aceste centre de indeterminare? Şi ce tip de substanţe sau de fiinţe deviază şi atrag, admiţând că pu¬tem vorbi propriu-zis de „fiinţe" acolo unde nu avem de-a face nici cu subiecte, nici cu obiecte? Toate aceste întrebări se pot reduce oare Ia ghicitoarea: ce este mai puţin decât un lucru, dar mai mult decât o idee? Răspunsul Iui Bergson este impresionant pentru că se dovedeşte elementar: imaginea.

Primul capitol din Materie şi memorie, unul dintre textele cele mai neobişnuite şi mai prost înţelese ale lui Bergson, înce¬pe cu aceste cuvinte:

Să ne închipuim o clipă că nu ştim nimic despre teoriile mate¬riei şi ale spiritului, şi nimic despre discuţiile privitoare la rea¬litatea sau la idealitatea lumii exterioare. Atunci, iată-mă aici în prezenţa imaginilor în sensul cel mai vag în care poate fi înţeles

acest cuvânt, imagini percepute când îmi deschid simţurile şi neobservate când le închid.*

Trebuie înţeleasă această aruncare cu efect. Asa cum le con-cepe Bergson, imaginile posedă, la fel ca atomii, o mişcare de interacţiune („acţionează şi îşi exercită acţiunea unele asupra celorlalte în toate părţile lor elementare potrivit unor legi con-stante, pe care le numim legile naturii"). Dar, în afara faptului că sunt mobile, sunt şi „pitoreşti": conţin în ele o „lumină ima¬nentă", si în sensul acesta sunt încărcate de conştiinţă, însă de o conştiinţă „virtuală", latentă sau adormită, care se „trezeşte" numai când mişcarea globală este întreruptă („reprezentarea se găseşte exact acolo, dar întotdeauna virtuală, neutralizată, în momentul în care urmează să treacă la acţiune, de obligaţia de a continua şi de a se pierde într-un alt lucru").

Deci, durata i se prezintă drept câmp singular de imagini. Şi înainte de a putea gândi evoluţia vieţii drept un impuls care leagă toate speciile şi organismele, Bergson simte că trebuie să rezolve ceva mult mai simplu: cum e posibil ca în inima acestui univers să se nască o conştiinţă? în esenţă, ipoteza lui susţine că aceste nenumărate imagini ajung să se organizeze în jurul unor centre care apar „din loc în loc", generând percepţii conştiente care primesc câte ceva în loc de întreg. Aceste centre, care acumu-leză şi deviază mişcarea, sunt proprii fiinţelor vii.

De aceea, peste câteva pagini, la încheierea unei explicaţii so-fisticate, el concluzionează:

Acceptăm acest sistem de imagini solidare şi bine legate care se numeşte lume materială şi, din loc în loc, ne imaginăm în acest sistem centre de acţiune reală reprezentate de materia vie;

** Oeuvres choisies*

e nevoie ca în jurul acestor centre să se dispună imagini subor-donate poziţiei sale şi care variază odată cu aceasta; în conse-cinţă, percepţia conştientă trebuie să se producă şi, mai mult. se poate înţelege cum apare această percepţie [...]. Plecăm deci de la această indeterminare ca de la principiul adevărat. După stabilirea acestei indeterminări, să încercăm să

deducem din ea posibilitatea şi chiar necesitatea percepţiei conştiente. (Ibidem)

în acest dans infinit şi turbulent de imagini* în care nu rămâ¬ne nici urmă de fiinţă umană, prin selecţie, păstrare, recunoaş¬tere, delimitare şi fixare, vor apărea conştiinţele individuale ale

fiinţelor vii ca tot atâtea grade de tensiune a duratei. Şi obiectele

pe care acestea le percep nu vor fi altceva decât tot atâtea sec¬ţionări parţiale, realizate în măsura necesităţilor lor organice.

„Porţiunea de independenţă de care dispune o fiinţă vie sau, cum vom spune noi, zona de indeterminare care îi încadrează activi¬tatea, permite deci o evaluare a priori a numărului şi a distanţei lucrurilor cu care se află în legătura."

Din acest moment, nu va mai fi nevoie să explicăm trecerea de la nimic la fiinţă, aşa cum făcea vechea metafizică, ci pe cea de la întreg la părţi; de la durată la gradele şi ritmurile sale. în final,

acesta este felul în rare tânărul profesor gândeşte că poate fi po¬sibilă păstrarea cauzalităţii şi a libertăţii universului.

**Această recurgere la principii care deşi simple, sunt lotuşi dinamice ît apropie pe Bergson de vechea tradiţie atomistă. pe cate el o cunoştea lfarte bine. Tânăr fiind a scris prologul unei ediţii din De rerum natura a lui Lucreţiu. în care a citit fragmente ca acesta: "lată deci, Mem-miuts. ce trebuie să consideri ca adevărate seminţe ale tuturor lucrurilor, care fac ca toate fiinţele care ne apar in faţa ochilor să fie puternice în mobilitatea lor minunată [...]; alunecând din timpuri imemoriale, fără odihnă mai repede ca fulgerul. [...] în final au ajuns in aceste compoziţii din care este alcătuita totalitatea lucrurilor pe care le vezt peste tot |...|: şi în acelaşi moment au decis să formeze şi să răspândească, din loc in loc. pe pământuri spiţa oamenilor. care sunt capabili să simtă şi să vadă frecare lucru, chiar dacă nu să cunoască mişcarea invi¬zibilă in care se creează [...] pentru a le arăta pe ce temei se produce orice lucru".*

Imaginea ca lingua franca filosofică

A îndrăznit să ceară poeziei cu împrumut armele ei vrăjite, îmbinându-le puterea cu precizia la care un spirit hrănit de ştiinţe exacte nu mai putea renunţa. Paul Valery, „Prelegere despre Bergson"

Această concepţie asupra realului se regăseşte direct în stilul pro¬zei autorului său. Acest lucru poate părea surprinzător fiindcă nu suntem obişnuiţi cu texte a căror formă şi al căror conţinut apar atât de strict legate.

Deseori s-a spus că bergsonismul este o filosofie iraţionalistă sau vagă pentru că se bazează pe imagini literare sau pe metafore în loc să recurgă la definiţii şi la concepte mai tradiţionale. Acestea erau socotite un simplu ornament, şi nu se considera că imaginea, la Bergson, este expresia filosofică prin excelenţă, că există o concepţie bergsoniană a imaginii care se opune atât metaforei, cât şi simbolului ştiinţific fără ca acest lucru să implice o cădere în misticism. Cum să înţelegi această afinitate profundă între doctrină şi stil, care se poate compara cu dialogurile lui Platon sau cu aforismele lui Nietzsche? El însuşi subliniază constant acest lucru în cărţile si în scrisorile sale:

“Intuiţia nu se comunică decât prin intermediul inteligenţei. Deşi e mai mult decât idei, va trebui să treacă peste ele ca să fie trans-misă. Dar va prefera să se adreseze celor mai concrete idei, în-conjurate iar de imagini. [...] Din clipa în care înfruntăm lumea spirituală, imaginea, fără să facă altceva decât să sugereze, ne poate da o viziune directă, în vreme ce termenul abstract, care are origini spaţiale şi încearcă să exprime, produce frecvent o metaforă. Ştiinţa va comunica metafizicii o predispoziţie pentru precizie. însă experienţa interioară va găsi un limbaj potrivit.”

Va reveni la concept adaugându-i imaginea. Va fi nevoie ca aceasta să-l îndulcească şi să anunţe, cu marginea colorată cu care îl va înconjura, că el nu conţine experienţă interioară."

Uneori se arată deranjat făţiş când e comparat cu autori cărora nu Ie recunoaşte acelaşi grad de precizie:

E uşor să vezi că S. Butler" nu foloseşte imagini decât ca să ornamenteze expresia gândului său: la rigoare ar fi putut renunţa la ele. în schimb, în cărţi ca Evoluţia creatoare sau Cele două surse ale moralei şi religiei, imaginea intervine frecvent deoarece este indispensabilă, fiindcă nici unul dintre conceptele existente nu poate exprima gândul autorului care, astfel, este nevoit să îl sugereze. Această sugerare nu va putea avea loc decât prin intermediul unei imagini, imagine pe care însă autorul nu a ales-o, ci care i se prezintă de la sine ca unic mijloc de comunicare şi i se impune cu absolută necesitate. Aşadar, aşa-zisele mele metafore sunt, în realitate, adnotarea imprecisă şi în acelaşi timp globală a unor constatări posibile. De aceea se deosebesc profund de imagini sterile cum ar fi „voinţa de a trăi" a lui Schopenhauer sau „life force" a vitaliştilor ca Butler (scrisoare către Floris Delattre, în Melanges).

Dacă imaginea este folosită expozitiv, ea nu se referă la lucru, pentru că aceasta ar însemna o simplificare, ci la operaţia care îl

** Samuel Butler (1835-l902). romancier, filolog şi eseist englez, cunoscut pentru va-rietatea şi originalitatea scrierilor sale, care rnerg de la studiul ortodoxiei creştine la biologia evoluţionistă, trecând prin critica literară. Una dintre cele mai populare opere ale sale este romanul utopic Erewohn sau Dincolo de munţi. Se pare că Bergsor îl considera un exemplu de eclectism filosofic pe care îl detesta pentru lipsa lui de rigoare.*

defineşte. Aşa că nu trebuie să ne mirăm că recurge frecvent la tehnologie. De exemplu, când creierul este prezentat ca o „cen-trală telefonică", nu se face aluzie Ia altceva decât la procesele de aşteptare, deviere şi ramificare a impulsului primit, care se petrec în ambele. în alt sens, amintirea este un „sistem de înre¬gistrare" a senzaţiei pe care o evocă: fiinţele vii sunt asemănate

cu „furtuni de nisip" şi elanul vital cu „vântul" care le ridică; evoluţia vieţii nu are simpla traiectorie a unei „ghiulele de tun", ci explodează şi îşi împrăştie fragmentele, la rândul lor explo¬zive, ca un „obuz". Folosirea de imagini este constantă şi aproa¬pe omniprezentă.

într-un text minunat în care se ocupă de creaţia artistică*, Bergson se referă la modul în care, în opinia lui Leonardo da Vinci, artistul cunoaşte orice fiinţă înainte de a o reprezenta prin

pictură ori sculptură, „şerpuirea" sa datorată unei intuiţii simple „care constituie cheia a tot şi care, totuşi, nu seamănă cu nimic, ceva ce se poate numi lege a generării figurii". Reluând expresia lui Leonardo, şi în lipsa acestei intuiţii inexprimabile pe care nu-mai artistul ştie să o surprindă, imaginea reţine din lucru ceva din „unduirea" sa (liniae flexuosae sau tortuosae): o urmă spec-trală, dar persistentă, „reală fără să fie actuală, ideală fără să fie abstracţi"*", care reprezintă desfăşurarea ei în durata pură. în ediţia reeditată a operelor complete ale lui Bergson în franceză (Paris, 2007-2011) sunt incluse oportun un indice al

** Curs despre Istoria teoriilor memoriei". în Melanges Vezi şi -Viaţa si operele lui Ravais-son'. în Gândirea şi mişcarea.*

*** Formula îi aparţine lui Marcel Proust. El o foloseşte în volumul al Vll-lea al romanului Î căutarea timpului pierdut, pentru a se referi la amintirile care ne impresionează mai mult. Vezi si Gândirea şi mişcarea: - Obiectivul metafizicii este să cunoască existentele indivi¬duale şi să le urmărească până (a sursa de unde emană raza particulară care. conferind*

fiecăreia nuanţa sa. le pune în raport prin intermediul ei cu lumina universală".

imaginilor pe lângă cel al numelor, conceptelor şi exemplelor. Cifrele vorbesc de la sine: în Eseu numărul imaginilor folosite este 19, în timp ce în Materie şi memorie creşte la 69. Cu Evoluţia creatoare cifra se ridică vertiginos la 240. Cele două surse..., ulti¬ma sa carte, conţine 168.

Aceste imagini privesc întotdeauna spre un teritoriu de mij¬loc, situat între conştiinţa noastră reflexivă şi simţurile noastre. Ca formă de expresie, sunt mai puţin intelectuale decât un con¬cept, dar sunt mai mult decât o metaforă. Indubitabil, imaginea intră în contact cu conceptul şi cu exemplul, care sunt aşezate de o parte şi de alta a ei şi primesc de la ea rigoare şi profunzime. Cum a scris Frederic Worms, coordonator al noii ediţii critice, nu e vorba doar despre o supunere a duratei faţă de concepte, ci şi despre o cufundare a conceptelor în durată. Aceasta este exigen¬ţa care dă importanţă imaginilor şi exemplelor. în majoritatea cazurilor, acestea din urmă sunt introduse de adverbul „când": „când ne amintim notele unei melodii...". Rolul exemplului este să-l facă pe cititor să treacă de la experienţa concretă la gândirea abstractă prin intermediul imaginii, arătându-i că ambele dome¬nii răsună şi comunică într-un al treilea, care le contopeşte şi le redesenează contururile.

Poetul Paul Valery, bun cunoscător al operelor lui Bergson, a scris că acesta îndrăznise să revendice pentru filosofie armele fatale ale poeziei. Prin aceasta nu se referea la metaforă şi nici la frumuseţea discursului, ci, neîndoielnic, la acest domeniu profund şi transversal al imaginii, în care, după părerea lui, se cufundă şi marii poeţi ca să-şi alcătuiască versurile. Diferenţa este că filosoful a încercat să facă din acest teren noul sălaş al metafizicii: a încercat să creeze concepte şi chiar să cunoască po¬zitiv plecând de aici. în această privinţă ambiţia sa a depăşit-o, după cum am văzut, pe cea a poetului: a conceput un system de gândire care avea să treacă de străvechiul Dumnezeu, prea străin de lumea pe care trebuia să o creeze, şi de om, care mereu ajunge prea târziu la explicaţiile importante.

Premiul Nobel 1927

Chiar dacă poate fi surprinzător, Premiul Nobel nu a fost primit cu prea mare entuziasm de Bergson. Conflictele au apărut încă din fa¬zele anterioare decernării. Dezbaterile interne au fost deosebit de aprinse şi expunerea motivelor de către Academie nu a contribuit la îmbunătăţirea lucrurilor. Toată viaţa, Bergson încercase să scape de eticheta de estet

datorată admiratei fluidităţi a prozei sale. în ope¬rele lui citim până şi invective împotriva romanului „intimist' al nepo¬tului său Marcel Proust: „Nimeni (nici romancier nici moralist) nu a mers metodic în căutarea timpului pierdut". Din primul moment, a revendicat pentru filosofie mijloace şi orizonturi mai ambiţioase decât ale artei. Printre meritele pe care Academia i le atribuia se menţiona însă că, oricare ar fi fost adevărul filosofiei lui sau înţelegerea aces¬teia, ea produsese cel puţin o "impresie estetică" asupra cititorului.

Trebuie să deducem că acest lucru i-a plăcut atât de puţin lui Bergson încât nu numai că nu s-a dus să-şi ridice personal premiul (fără îndoială, complice fiindu-i starea precară de sănătate), ci a spo¬rit si gradul de agresivitate a corespondenţei sale. de obicei politi¬coasă, faţă de cei care îi cereau o părere despre scriitori noi sau îl comparau cu aceştia.

Drept contrapunct rămâne inspiratul răspuns pe care i-l dăduse cu ani în urmă unui ziarist:

- Ce sfaturi le-aţi da tinerilor francezi ca să-şi îmbunătăţească scrisul?

- Mi se pare evident că, dacă azi se scrie mai prost, motivul este că, pentru a scrie bine, trebuie să faci un efort, nu atât ca să găseşti cuvintele potrivite, cât ca să ajungi să înţelegi bine ce vrei sâ spui. Există o tendinţă periculoasa să te mulţumeşti să spui lucrurile "aşa şi aşa". A şti să scrii nu înseamnă să te mulţumeşti cu "aşa şi aşa", ci să-ţi asumi un efort de precizie şi anume faptul că lucrurile nu ar fi putut fi spuse în nici un alt fel (Melanges)

Idila cu precizia. Probleme adevărate şi false

Respingem astfel uşurinţa. în schimb, indicăm o anumită manieră greoaie de a gândi. Am cântărit bine măreţia efor¬tului. Cum de unii au putut sa greşească în acest punct? Nu vom spune nimic despre acela care ar fi vrut ca „intuiţia" noastră să fie instinct sau sentiment. Nici măcar un rând din ce am scris nu se pretează la o asemenea interpretare. (Gândirea şi mişcarea)

Deşi Bergson preferă termenul „intuiţie" celui de „imaginaţie" când se referă la funcţia ori la metoda capabilă să acceadă la acest plan profund al realului, ştim că a ezitat mult până să-l aleagă. Acest lucru îşi are motivele sale. în filosofiile anterioare, intuiţia era asociată fie simţurilor („intuiţie sensibilă"), fie unei captări directe a principiilor care există în afara spaţiului şi a timpului („intuiţie intelectuală , precum aceea despre existenţa

Fiinţei supreme). Nici una dintre aceste două accepţiuni nu i se părea satisfăcătoare.

Dar „imaginaţia" nu prezenta mai puţine probleme, fiind în mod repetat dispreţuită de filosofi ca o facultate minoră, dedica¬tă producerii unor fantezii incapabile să dea stabilitate gândirii. Este adevărat că, în acelaşi timp, se întrezăreau în ea puteri de ne-bănuit. De exemplu, în Etica Spinoza scrisese că această facultate se înşală deoarece consideră că imaginile există în acelaşi mod în care există lucrurile prezente lor, dar că însăşi puterea de a ima-gina, „dacă ar fi liberă" (dar nu este), ar putea fi o mare virtute.

Cât despre Kant, el i-a acordat un rol important în procesul cunoaşterii: imaginaţia ar produce schemele care pun în con¬tact diversitatea sensibilă cu conceptele înţelegerii noastre, per¬miţând astfel să le „încadreze" pe primele în formele celorlalte. Ca o mesageră a zeilor, ea păstrează secretul cel mai profund al spiritului, „rădăcina comună necunoscută" dintre „afară" şi „înăuntru". Spre dezamăgirea multora dintre cititorii săi (prin¬tre care se remarcă Schelling, care, după cum ştim, a fost ma¬estrul maestrului lui Bergson, Ravaisson), Kant declarase în Critica raţiunii pure că imaginaţia funcţionează mereu în spate¬le conştiinţei şi de aceea nu ne lasă să cunoaştem nimic din ea însăşi; acest spaţiu din spatele atelierului rămâne pentru noi, destinatari ai produselor sale, un teren interzis.

Poate de aceea, Bergson s-a hotărât în cele din urmă în favoa-rea termenului „intuiţie" ca să desemneze acest „gând în durată", apt să facă metafizica să danseze. în orice caz, faptul că a recurs la imagini, deşi riscant din cauza prestigiului redus al acestei noţi-uni, a fost modul personal în care a rezolvat limita kantiană şi a recuperat acest teritoriu profund al experienţei noastre.

O experienţă umană? Iată ce îi obiecta el lui Kant. Bergson crede că filosofia „trebuie să fie un efort ca să depăşească condi-ţia umană". în ochii lui, Critica raţiunii pure avea neîndoielnic dreptate când afirma că înţelegerea noastră nu poate să ajungă la „lucrul în sine" (care ajunge la noi, ca să spunem aşa, deja „elaborat" de facultatea noastră de a cunoaşte), dar aceasta se întâmplă numai pentru că a „deviat de la ea în sensul utilităţii noastre", cu scopul de a satisface interesele speciei. Perspectiva evoluţionistă, neluată în seamă de Kant, este cea care, transfor-mând raţionamentul (putere absolută a spiritului) în inteligenţă („manieră umană de gândire"), îi atribuie acesteia din urmă

un sens pragmatic şi, în acelaşi timp, permite să îi conceapă de-păşirea printr-o funcţie cu semn opus, care poate fi trezită şi cultivată metodic printr-un „efort violent" de reflecţie. De aici şi intuiţia ca o linie de fugă de limitele umane.

Contestarea lui Kant se reduce la faptul că cunoaşterea noas¬tră nu e relativă, ci parţială, dar poate fi reintegrată în durată: „Filosofia nu poate fi altceva decât un efort de reîntoarcere spre a se contopi cu întregul". Acest lucru implică o gândire „deza-vantajoasă", liber sprijinită pe obiectul său, care urcă din nou panta înclinaţiilor noastre zilnice ca să pună probleme în func¬ţie de timp, nu de spaţiu, ca până atunci, care este schema ideală cu care homo faber îşi făureşte instrumentele. Faber (făuritor) mai curând decât sapiens (cunoscător): de fapt, spre deosebire de ce gândea Aristotel, fiinţa umană prin natura sa nu doreşte să ştie, ci să facă. Primum vivere (mai întâi să trăiască). A cunoaşte, în cel mai deplin sens, este o activitate iniţial dureroasă căreia puţini i se vor dedica de bunăvoie. Iar acest lucru nu are nimic cenzurabil când lucrurile sunt spuse pe nume.

„Introducere în metafizică" stabilea ca unul dintre prin¬cipiile metodei filosofice o serie de „diferenţieri sau integrări calitative". Poate acum putem înţelege mai bine sensul acestei operaţiuni. Acolo unde identifică o problemă (cum ar fi cea a libertăţii umane sau a interacţiunii corp-minte), intuiţia trebuie să înceapă cu descompunerea amalgamului pe care combinarea simţurilor noastre cu inteligenţa noastră ni-l oferă ca să separe, cu precizie chirurgicală, două linii sau „căi"*. Aceste căi merg

** Într-un interviu radiofonic din 1934, Bergson revendică „spiritul de fineţe" al lui Blaise Pascal, opunându-l ..spiritului geometric" al contemporanului şi rivalului său Descartes, ca să arate că filosofia nu trebuie să facă lumină numai în ce priveşte materia, ci, întâi de toate, în ce priveşte spiritul. Dovada de măreţie a filosofiei franceze este, după părerea lui Bergson, faptul că exponenţii săi lucrează ..în doi", iar un membru aduce un supliment emoţional şi intuitiv" celuilalt „Aşa i-arn văzut pe Pascal alături de Descartes, pe Rous-seau alături de Voltatre şi pe Maine de Biran alături de Comte."*

către două „imperii": cel spiritual şi cel material. Este momentul „dualist" al metodei- Pe bună dreptate, ştiinţa se ocupă de latura

materială- Şi filosofia? Trebuie sa ne dea experienţa totală, dar nu se poate limita numai Ia aceasta. Ea trebuie să prelungească cele două linii „dincolo de îngrădirea experienţei până reuşeşte să observe unde se

întrerup: şi astfel se ajunge Ia al doilea mo¬ment. în sensul acesta, Bergson se referă la un „punct virtual"

care ne va ajuta să întrevedem soluţia problemei cu condiţia să ne gândim Ia ea ca la un efort al spiritului de a se insera în mate¬rie şi de a încerca să o organizeze ca să se dedice unei acţiuni de fiecare dată mai libere şi mai creatoare. Tocmai diferenţa iniţială

va fi acum văzută ca o funcţie a libertăţii în univers sau ca un soi

de „stratagemă" a acesteia din urmă ca să crească.

Titlurile duble ale scrierilor sale („Conştiinţă şi viaţă", „Creierul şi gândirea", Durată şi simultaneitate...) semnalează întot-deauna o adevărată problemă filosofică în aşteptarea soluţiei: termenii au fost separaţi astfel încât să poată fi alăturaţi. Când se produce această interogare, la sfârşitul cărţilor şi articolelor sale, Bergson îşi realizează visul de a alia antichitatea şi moder¬nitatea*, care se bazează pe ceea ce el numeşte „precizie a filosofiei”** -care, pentru el, constituie „semnul exterior al forţei" unui gânditor. Un filosof valorează cât distincţiile făcute de el.

** «Mai întâi trebuie să îi studiem pe antici, să ne impregnam de spiritul lor şi să încercăm să facem, pe măsura puterilor noastre, ce ar face şi ei dacă ar trăi printre noi. Iniţiaţi in ştiinţa noastră [...], ei ar ajunge la rezultate foarte diferite de cele pe care le- au obţinut." (Gândirea şi mişcarea)*

*** Cele două introduceri la Gândirea şt mişcarea* scrise în 1922 şi considerate un „discurs asupra metodei" bergsoniene. se concentrează pe această chestiune. începutul este deja*

semnificativ: "Ceea ce a lipsit mai mult filosofiei este precizia."

Iată de ce în textele Iui se regăseşte o critică deopotrivă con-stantă şi agresivă faţă de cei care rămân pe loc în momentul du¬alist şi sunt incapabili să treacă mai departe. Ne oferă probleme false, care nu pot fi rezolvate pentru că au fost contaminate de indecizia şi de inerţia acelora care Ie contemplă. Aceştia se închi¬puie stânci inexistente, departe de bunul-simţ al bărbatului sau al femeii obişnuite, si fac din filosofie un exerciţiu caricatural. Cum prinde Ahile ţestoasa? Tot ce e real a fost înainte posibil? Cum se trece de Ia nimic la fiinţă? Dar de la haos Ia ordine?

Faţă de ce crezuseră filosofii, nu sunt obscure simţurile, ci „vi-ciul făuritor" al intelectului când încearcă în van să cunoască tot realul (nu numai materia inertă) plecând de la concepte statice al căror model este veşnicia. De aici apare invitaţia bergsoniană de a gândi plecând de la hotărârea lui Ahile de a face un pas în faţă să prindă ţestoasa (adică plecând de la libertatea sa), nu de la perplexitatea şi şovăiala sa. „Cu cât îl vom observa mai mult, cu atât mai nefireşti şi mai inerte ni se vor părea îndoielile care îl frământă. [...] Ei bine, oare putem rezolva problema pe care şi-o pune acest om? Evident că nu, dar nici măcar nu ne-o punem: de aici vine superioritatea noastră" (Gândirea şi mişcarea).

Alte probleme false respinse în fragmente celebre sunt cea a vidului (există ceva mai mult, nu mai puţin în ideea de „vid", fi¬indcă implică ideea întregului şi negarea acestuia) şi cea a dezor¬dinii sau a haosului (unde găsim dezamăgirea sau descurajarea aceluia care nu a găsit ce se aştepta să găsească). După cum bine a observat Elie During, un comentator actual, Bergson aduce astfel, dizolvând aceste probleme cu ajutorul intuiţiei, exemplul unei forme active de glumă filosofică. Folosind procedeul gene¬ral a ceea ce se vădea comic în Râsul - „mecanismul care ade¬ră Ia viaţă"-, identifică şi descrie în gândire rigidităţi mecanice asemănătoare cu un tic sau cu o boală. Nu se mulţumeşte să denunţe o iluzie, ci o reconstituie ca să o ia în râs.

înţelegem acum că filosofia lui Bergson nu numai că nu poate forma un „sistem" în sensul tradiţional al termenului, dar apare şi inseparabilă de problemele pe care le dezbate. Din acest punct de vedere, cărţile sale reprezintă mai degrabă „variaţiuni" (ca o piesă muzicală) decât „aplicări" (ca pictura pe pânză): de fapt, metoda nu precede întru totul exercitarea sa (cele mai profunde texte metodologice sunt şi cele mai târzii). Este ceea ce el însuşi defineşte, scriindu-i unui vechi prieten, ca fiind „empirismul" său: „Am fost întotdeauna, şi tu ştii asta, un empirist ireducti¬bil, discipol al

englezilor, nu al germanilor, al căror panteism nu m-a atras niciodată"; „Nu! Nu! Eu nu am avut niciodată o filoso¬fic întotdeauna am studiat fiecare problemă în manieră izolată. Dacă am adus ceva nou în filosof ie, asta a fost".

Filosofia are nevoie de un efort nou pentru orice problemă nouă. Acest efort este în mod necesar finit, ca o carte sau ca un articol, fiindcă intuiţia este dureroasă şi nu se poate extinde. Dar nu exis¬tă altă cale: „A extinde logic o concluzie, a o aplica altor obiecte fără să fi lărgit în mod necesar cercul propriilor cercetări este o înclinaţie naturală a spiritului omenesc, căreia însă nu trebuie să-i cedăm".

Acum să examinăm mai îndeaproape, în sfârşit, fiecare dintre cărţile sale, încercând să adoptăm o metodă similară şi să înţele¬gem ce se află în joc - şi împotriva cui - în fiecare dintre aceste incursiuni. Pentru că nu se scrie o carte de filosofie dacă nu exis¬tă motive întemeiate în această direcţie.

Fantoma libertăţii

*Cărţile mele au fost mereu expresia unei nemulţumiri, a unui protest [...] nu am scris decât ca să protestez contra lucrurilor care mi se păreau false.**

Liniile actului liber

în nici o carte a lui Bergson nu este atât de evidentă indignarea sa ca în Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei (1889), teza sa de doctorat. înainte de a se pune în mişcare ca metodă, intuiţia pare că se trezeşte aici dintr-un somn cu un strigăt care străpun¬ge urechea virtuală a filosofului cu vorba: „imposibil"!

întrebările care orientează lectura şi ţin Ioc de cale de acces filosofiei duratei sunt următoarele: cum definim actele libere? Sunt ele posibile ori sunt doar un simplu mit, o iluzie a conştiin¬ţei noastre? Cum înţelegem că libertatea noastră se încadrează în determinismul faptelor fizice dacă nu există printre ele, a pri¬ori, nici un teren de contact?

** Citat din Jean de la Harpe, „Souvenirs personnels d'un entretien avec Bergson". Henri Bergson. Essais et Temoignages. Neuchâtel, 1943*

La aceste întrebări, în realitate moştenite de la un sistem fi-losofic vechi, răspundeau membrii şcolii asociaţioniste britanice făcând apel la o teorie a liberului-arbitru sau „a alegerii raţiona¬le". Potrivit acestor autori, alegerile noastre se fac ca un calcul de interese în care motivele acţiunii funcţionează ca greutăţi pe talerele unei balanţe. Ca acest lucru să fie

posibil, acestea din urmă trebuie să fie clare si constante în conştiinţa noastră, Ia rândul său înţeleasă ca o succesiune de stări psihologice net dis¬tincte. Indivizii se asociază dând naştere astfel întregului ansam¬blu de acorduri si de decizii libere care alcătuiesc ţesutul social, de la acorduri comerciale Ia alegeri politice.

De exemplu, pentru John Stuart Mill, autor interesat de etică şi de politică, liberul-arbitru înseamnă „să ai conştiinţa faptului că, înainte să alegi, poţi alege altfel".

încă de la început acest răspuns i se pare greşit lui Bergson. EI crede că nu se poate înţelege nimic din libertate concepând motivele ca reprezentări obiective sau ca greutăţi ale unei ba¬lanţe, deoarece acest lucru înseamnă să le situezi în afara con-ştiinţei. Ei bine, conştiinţa este cea care generează motivele, nu acestea o fac să producă actul liber. Motivele nu sunt greutăţi, ci nuanţe ale spiritului, ale cărui stări interioare nu sunt atomi ce se succed într-un şir imaginar, ca un colier de perle (în care eul nostru ar reprezenta firul abstract), ci faze care se întrepătrund alcătuind o continuitate de durată.

Ca dovadă, voinţa mea se schimbă dacă iau în considerare aceleaşi motive în diferite momente ale timpului. De exemplu, stau liniştit acasă la şase după-amiază şi prietenii îmi propun să ieşim să bem ceva astă seară. Atunci îmi închipui o bifurcaţie de drumuri şi mă hotărăsc, plecând de la o „deliberare raţională", că doresc să ies în loc să stau acasă. Perfect. îi anunţ si ei contează pe prezenţa mea. Dar - ghinion! - cu jumătate de oră înainte

de a ieşi, reconsider motivele aceleiaşi bifurcaţii (motive care nu s-au schimbat obiectiv) şi mă hotărăsc că nu mai vreau să ies şi că e mult mai bine pentru mine să rămân să învăţ. Ce s-a întâmplat?

Bergson răspunde: timpul. A trecut timpul. în ochii inteligen¬ţei mele, care se află pe suprafaţa eului, opţiunile continuă să fie identice, dar în ochii conştiinţei mele s-au schimbat vizibil. Aceeaşi bifurcaţie nu a încetat să se bifurce: opţiunile A şi B nu au încetat să devină A', A" şi A'" şi B', B" şi B'" de fiecare dată când reveneam asupra lor, chiar şi fără să mă mai gândesc: în fiecare moment erau altele, pentru că sufletul meu continua să le impregneze cu mici nuanţe. De aceea este ridicol să presu¬pui o bifurcaţie. Ar fi mai bine să presupui o linie sinuoasă care continuă să se desfăşoare în măsura în care decizia se încarcă cu elan. Când s-a acumulat o forţă suficientă, se produce o infle¬xiune a spiritului asemănătoare cu o undă care se rupe şi atunci hotărăsc: iată actul liber care exprimă conţinutul sufletului meu şi fără de care nu mă puteam concepe în timp ce sunt ce sunt.

Eu credeam că vreau să ies, dar - ce pot să fac? - ceva se agita în mine şi îmi atrăgea atenţia puţin câte puţin, arătându-mi că, în realitate, voiam să rămân acasă.

Bergson anticipează o posibilă obiecţie: nu e vorba să se înlo-cuiască raţiunea cu sentimentul, fiindcă în evoluţia naturală de tip „avalanşă" intervin şi raţionamente, nu numai condiţii ori dorinţe. Totul se amestecă şi se confundă până detonează la su¬prafaţă: actul liber este integrarea tuturor acestor mici momente care îmi compun sufletul (care nu sunt infinite, ci nenumărate). Din exterior, fără îndoială, va părea un lucru neaşteptat (Bergson îl compară cu o „lovitură de stat a voinţei"), dar în sine este o înaintare lină care călătoreşte pe propriile linii obscure.

Prin urmare, formula libertăţii nu este atât „alegerea", cât înclinaţia. Altfel cum ne-am putea hotărî continuu între opţiuni

la fel de preferabile fără să murim din cauza lipsei de inacţiune, ca măgarul lui Buridan în faţa a două grămezi identice de fân? Dar efectiv o facem, şi numai a posteriori ne explicăm motivele, ca o consolare teoretică. între indecizie si automatism se află vocaţia, afinitatea secretă si continuitate dintre stări care ne de-fineşte personalitatea. Să fii liber înseamnă să fii înclinat fără să ai nevoie de asta. în sensul acesta Bergson defineşte libertatea ca „relaţie a eului concret cu actul pe care îl realizează". Iar această relaţie este neapărat „nedefinibilă", deoarece orice suflet este diferit în orice moment al duratei.

De aici apare celebra critică a acelora care presupun că sunt în stare să prevadă un comportament: exemplul cu Petru şi Pavel. Pavel crede că ştie cum se va comporta prietenul său Pe¬tru, şi de multe ori ghiceşte. Acest lucru pare să dea dreptate determiniştilor: libertatea ar fi pur şi simplu o ignorare parţială a motivelor. Chiar şi teoria alegerii raţionale, construită pe teza asociaţionistă, trimite la această concluzie. Dar Eseul răspunde că acest lucru este absurd: „a spune că un prieten oarecare, în anumite circumstanţe, ar reacţiona probabil într-un anumit fel nu înseamnă atât să prevedem comportamentul viitor al prie¬tenului, cât să exprimăm o judecată cu privire Ia caracterul său prezent, adică, în definitiv, cu privire Ia trecutul său".*

în afară de asta, dacă actul este cu adevărat liber, atunci atrage după sine totalitatea sufletului lui Petru, deci singura posibilitate de a-l prevedea şi de a salva determinismul va fi ca Pavel să ex-perimenteze în aceeaşi ordine toate sentimentele şi evenimentele mărunte din viata lui Petru. Cel mai

îndrăzneţ determinist se va bucura: „fantastic, să luăm următoarea ipoteză. Să ne imaginăm

** Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei*

şi un Dumnezeu atotştiutor care ştie tot ce s-a întâmplat în min¬tea lui Petru". Insă atunci Bergsonîl prinde în capcană: „Cum i-ai putea deosebi pe unul de celălalt?" In nici unfeL Cei doi s-ar con¬funda într-atât încât previziunea ar coincide cu execuţia şi numai cine va putea lua singur această hotărâre, exact în acel moment, adică însuşi Petru, va fi conştient de decizia lui.*

Cele două multiplicităţi

Atunci cum se poate să cazi în iluzia deterministă? Răspunsul lui Bergson este: pentru că libertatea acceptă grade şi nu are „ca¬racterul absolut pe care i-I conferă spiritualismul"; de multe ori (ba chiar de cele mai multe ori) se dovedeşte avantajos să nu fim autentic liberi. Aşa ajungem să ne transformăm chiar în „automa¬te conştiente" şi suntem aşa pentru că este în avantajul nostru.

Deşi conştiinţa este un continuumt de fapt trebuie să atingă su-prafaţa ca să acţioneze, pentru că aici intră în contact cu faptele lumii materiale. Cu scopul de a le putea înţelege ne folosim de o reţea ideală: schema spaţială. Ca muştele pe o plasă de păianjen,

**E imposibil sâ nu îţi aduci aminte aceste fragmente când citeşti povestirea lui Jorge Luis Borges Pierre Menard. autor al lui Don Quijote" în Ficţiuni (1944). Pierre Menard este un*

scriitor francez obscur din secolul XX al cărui merit principal a 'ost câ a scris mai multe

capitole din Don Quijote. Capitolele sunt identice, cuvânt cu cuvârt şi virgulă cu virgulă. cu cele scrise iniţial de Cervantes. Dar nu sunt o copie: Menard Ie-a scris pe cont propriu. fârâ să consulte originalul, fapt ce ia început ar părea să contrazică teoria lui Bergson cu privire la actele libere (care ar implica faptul câ Menard e Cervantes). Cheia enigmei e dată tocmai de Menard: I-a ales pe Don Quijote pentru că nu i se părea inevitabil: „Ouijote nu enecesar ţi pot premedita scrierea, o pot scrie, fără să cad în tautologie". Aici Borges pare să-i facă imperceptibil cu ochiul lui Bergson (în timp ce fi aruncă corcomitent o să¬geată lui Cervartes): în loc sa se refere la alte opere Iiterare, poate imagina universul ca fiind ce este fără Quijote" Tradus în bergsoniană: întrucât nu a ieşit din sufletul complet al autorului său, a putut fi repetat de alt individ fără ca acesta din urmă să

se confunde cu primul. Nu exista în el nevoia obscură care defineşte actele cu adevărat libere.

obiectele vin să se aşeze pe suprafaţa noastră, luminând poziţii relative pe care le marcăm simbolic. Astfel, acţionează ca regla-toare ale vieţii noastre interioare.

Aşa funcţionează limbajul şi se formează ceea ce numim „spa-ţiu real", care este un teren „endosmotic"*: conştiinţa noastră aduce succesiune lucrurilor (îmbogăţindu-le cu durata), în timp ce acestea aduc distincţie conştiinţei (sărăcind-o cu aparente pa¬uze printre stările sale). Astfel, se naşte ceea ce Bergson numeş¬te „timp spaţializat". La acest nivel, care este şi cel al societăţii umane, teoria asociaţionistă îşi păstrează validitatea: dacă, de

exemplu, mă înţep cu un ac. însuşi acul identifică în durata mea internă un punct singular pe care eu îl asociez cu un fel de „atom de senzaţie". însă, în profunzime, acest atom s-a contopit deja cu restul, ca un „ac de zăpadă aflat în contact prelungit cu mâna", dându-i o nuanţă particulară mai mult sau mai puţin intensă. Ei bine, deja avem de-a face cu o intensitate calitativă, care nu este numerică. Nu se va defini prin expresia ei în spaţiu, ci prin modul în care impregnează o mai mare sau o mai mica intensitate de stări de conştiinţă în durată.

De aici vine exemplul cu sunetele clopotului din depărtare:

dacă nu Ie număr dinadins, fiecare dangăt se adaugă anteriorului modificându-i natura într-un progres dinamic care îmi aminteş¬te o melodie („nu număr dangătele, ci mă limitez să înregistrez impresia calitativă, ca să spunem aşa, pe care o produce sunetul în mine"): avem de-a face cu un registru fără sumă. Nu voi trece

** Endosmoza este un proces fizic care se referă la curentul care merge din exterior spre*

interior şi se stabileşte între două lichide de densităţi diferite, separate de o memorară semipermeabilă prin intermediul căreia ele se amestecă. Bergson foloseşte des acest adjectiv când se referă la teritoriul mixt pe care obişnuim sâ-l numim .realitate", situat între conştiinţa profundă şi materia exterioară. In acest caz, membrana ar fi suprafaţa corpului nostru.

de la numărarea dangătelor în spaţiu la această evoluţie ritmică, ci pot, în schimb, să extrag numărul din şir: „multiplicitatea ca-litativă" conţine virtual „multiplicitatea cantitativă", la fel cum eul profund poate apărea pe suprafaţă prin relaxare spaţială, dar dintr-un eu exclusiv spaţializat nu va

apărea niciodată un eu liber şi profund, pentru că legăturile originare s-au pierdut pe drum. Drumul este cu sens unic.

Astfel, Bergson îi smulge duşmanului armele: în vreme ce durata conştiinţei, în cel mai pur grad al său, se menţine total „refractară numărului", acesta din urmă are nevoie de durată ca să se formeze:

A treia unitate, de exemplu, adăugându-se celorlaltor două, modi-fică natura, aspectul şi aşa-zisul ritm al ansamblului: fără această pătrundere reciprocă şi fără acest progres într-un anumit fel ca¬litativ nu ar fi posibilă adăugarea. Deci, datorită calităţii cantită¬ţii ne formăm idei ale unei cantităţi fără calitate.*

Indubitabil, ştiinţa poate să remedieze acest element interior în calculele sale, pentru că, la urma urmelor, o interesează să acţioneze asupra realităţii, nu să speculeze procesul însuşi. Dar filosofia, care este experienţa integrală, nu poate confunda mă-sura cu ce e măsurat, nici productivitatea cu produsul: acesteia îi este interzis să elimine, din comoditate, ingrediente fundamen¬tale ale operaţiunii.

Toate acestea explică, în definitiv, cum inteligenţa noastră are deseori presentimentul obscur că vom înclina spre o opţiu¬ne, şi începe să o legitimeze anticipat printr-o deliberare care are

** Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei*

loc ca o ficţiune raţională, ce justifică numai a posteriori decizii luate. Actul liber implică astfel virtual, aşa cum mişcarea implică propriile opriri, toată enumerarea de motive care îl vor justifica.

Aşadar, problema nu este ca teoria „alegerii raţionale" este lipsită de un „adevăr" al său în practică, ci faptul că avem de-a face cu o teorie speculativ falsă, pentru că va explica numai decizii deja luate. Dacă ne „punem pe cântar" plăcerile şi durerile nu se va recompune niciodată o adevărată înclinaţie a voinţei.

Acest lucru deseori ne scapă, şi ceea ce la început este un avantaj ajunge să se transforme într-un balast care apasă pe cele mai adânci zone ale eului. Spre deosebire de Kant, nu este

vorba să captam obiectele sub forme care pleacă de la noi, ci să ne captăm pe noi înşine sub forme care pleacă de la obiecte. În felul acesta, eul profund începe să se interpreteze pe sine ca şi cum ar fi un lucru, după bunul-plac, asemenea unui acar care deschide şi închide linii preexistente, şi stările sale ca faze net distincte de o traiectorie. „Acum vreau să ies", „acum să stau în casă", „sunt într-o fază a vieţii mele în care etc, etc", „dacă

aş fi făcut lucrul acela, acum aş fi putut fi căsătorit cu X şi aş fi avut copii", „de ce nu am acceptat când am putut slujba asta?" „De ce n-am luat acel tren?"

Toate acestea ajung să ne facă confuzi şi temători, pentru că ne găsim concomitent în imposibilitatea de a alege şi în nevoia vitală absolută de a proceda astfel ca să ne simţim liberi („dar aşa se întâmplă în dificultăţi cutremurătoare: dacă ambele căi erau la fel de posibile, cum s-a făcut alegerea? Şi dacă doar una singură era posibilă, de ce ne credem liberi?"). Acest lucru ne submine¬ză puţin câte puţin, ne transformă în fiinţe servile şi indecise. Pentru noi, o eroare teoretică devine o condamnare existenţială:

Conştiinţa, frământată de o dorinţă insaţiabilă de a distinge, în-locuieşte realitatea cu simbolul, sau nu percepe realitatea decât prin simbol. Şi cum eul astfel refractat, şi prin urmare subdivi-zat, se pretează infinit mai bine exigenţelor vieţii sociale în ge¬neral şi ale limbajului în special, aceasta îl preferă şi, puţin câte puţin, pierde din vedere eul fundamental.*

De aici se înţelege de ce este atât de important pentru Berg-son să polemizeze şi cu psihofizica Iui Fechner,** care voia să măsoare numeric relaţiile între variaţiile cantitative ale unei ex¬citaţii fizice (ca apăsarea imprimată unui ac) şi cele ale senza¬ţiei (ca durerea simţită). Demonstrând că această „intensitate"

** Ibidem*

*** Gustav Fechner (1801-l887), filosof şi psiholog german al cărui obiectiv a fost să dea psihologiei statutul de ştiinţă, eliberând-o de orice urmă de metafizică. Teza principală a teoriei sale susţine că intensificările senzaţiei sunt măsurabile conform unei relaţii proporţionale între variaţia excitării şi intensitatea senzaţiei (legea lui Weber-Fechner). în cartea sa Elemente de psihofizica (1860) afirmă: „înţeleg prin psihofizica o teorie exactă a relaţiilor între suflet şi corp, şi, în general, între lumea fizică şi lumea psihică".*

ipotetică a stărilor noastre interioare nu este altceva decât măsu¬ra suprafeţei corporale care le interesează (de exemplu, ce părţi din corpul meu sunt imobilizate sau contractate de durere, şi acelaşi lucru ar fi valabil şi pentru un efort muscular sau pentru o emoţie violentă), Bergson „purifică" eul profund de invazia ex¬ternă şi, în treacăt, demontează falsa problemă a libertăţii care planează în jurul nostru ca o fantomă. In cele din urmă, proble¬ma este înlocuită de însuşi faptul libertăţii, care devine confuz numai când se foloseşte spaţiul ca să se interpreteze durata.

Dar din punctul de vedere al cititorului s-ar spune că Eseul e cel care oferă, în ultimă instanţă, modelul actului liber pentru autorul său: eul profund se eliberează de sclavia care îl încătuşea¬ză de convenţiile timpului său (psihofizica şi asociationismul) şi apare pe suprafaţa scrierii inundând-o cu o revărsare care, fără să-şi piardă nici forţa, nici capacitatea de a raţiona, condensează într-o nouă teorie filosofică fluxul complet al trecutului său şi, de aceea, integralitatea personalităţii sale.

Fantoma memoriei

Împotriva falsului prestigiu al creierului

- Există, doamne, ceva mai presus de spaţiu?

învaţă-mă, doamne. Memoria este într-adevăr mai presus de spaţiu...

(Upanişada Brhadaranyaka, citată de Giorgio Colli)

În concluziile Eseului, Bergson clarifică faptul că durata este me-morie şi că eul nostru e liber numai pentru că se înclină cu tot trecutul său spre acţiunea prezentă. Libertatea a fost stabilită, dar trebuie să înţelegem mai bine cum se produce irumperea ei. Aceasta îl face să se intereseze de fenomenul amintirii, în care, după părerea lui, e posibil să strângem experimental punctul de contact al spiritului cu materia.

în privinţa acestui subiect, se regăseşte în faţa unei sume¬denii de neînţelegeri care se înghesuie în jurul unei întrebări: unde se înmagazinează amintirile? Autorul nostru consideră că

răspunsurile la această întrebare însumează neputinţa filosofi¬lor din toate epocile când trebuie să pună în mod adecvat proble¬ma interacţiunii dintre suflet şi trup.

Teza acceptată în mod obişnuit şi pe care Bergson o dezbate este că trecutul este un prezent de mai mică intensitate. Psiholo-gia epocii sale tindea, de fapt, să considere amintirea o percepţie consumată, iar acest lucru se reflecta asupra concepţiei timpului ca trecere. Această concepţie avea o tradiţie îndelungată. Asociaţi-onismul, care reprezintă un corelat psihologic al ştiinţelor natu¬rale, se baza pe paralelismul de origine carteziană potrivit căruia gândurile noastre corespund faptelor lumii, iar dacă acestea din urmă se oferă percepţiei noastre ca net distincte şi generatoare de înlănţuiri, atunci primele, chiar dacă nu extinse, trebuie să se alinieze sub aceeaşi formă şi după o ordine similară.

Problema tezei asociaţioniste este: unde se înmagazinează amintirile"? Bergson, fiindcă studiase problema, ştia bine că încă din Antichitate filosof ia cochetase cu similitudinea imprimării în ceară: sufletul nostru ar fi o

tăbliţă subţire care păstrează tot ce ni se întâmplă sub formă de incizii ori fonograme. Astăzi am vorbi despre un hard disk informatic extrem de sofisticat. Ei bine, din punctul lui de vedere această teorie se demodase în modernitate, prin ipoteza unei conştiinţe fără extensie: nu mai era un spaţiu fizic unde să depozitezi orice. Aşadar, totul se complică. Există oare un registru ideal, spiritual? Oare Dumnezeu în persoană e cel care păstrează şi armonizează „din nori" (azi vom vorbi des¬pre un „wi-fi metafizic") şi ne rememorează amintirile plecând de la senzaţiile noastre? Toate ipotezele fuseseră puse Ia încercare de continuatorii lui Descartes, dar problema continua să nu fie cla¬ră şi, deşi ştiinţele naturale continuau să prospere, nou apăruta psihologie se confrunta cu probleme chinuitoare.

În acest context, o ipoteză nouă începe să facă furori prin¬tre „psiho-fiziologii" pozitivişti: cea a „conştiinţei-epifenomen", conform căreia conştiinţa noastră nu ar fi paralelă cu trupul, ci un efect al acestuia, o „fosforescenţă" sau un „fenomen se-cundar" care se poate reduce complet Ia procese psiho-chimice. Acest lucru a dat posibilitatea să se răspundă uşor la întrebarea din trecut printr-o a doua teză: amintirile se păstrează la nivel cerebral La asta adăugau cu jumătate de gură: „printr-un cod cifrat pe care încă nu-I cunoaştem".

Reacţia Iui Bergson la această teorie este a unui tată sau a unei mame indulgente faţă de scăpările copiilor: el susţinea că unii filosofi, dându-şi seama (şi nu fără motiv) că paralelismul este o stâncă de netrecut, au hotărât să „taie cărţile" carteziene şi să le împartă în favoarea lor, făcând astfel încât o serie (cea materială) să o genereze pe cealaltă (cea spirituală sau neextin-să). în felul acesta se revenea la vechea soluţie cu ceara şi im¬primarea, acum încorporată în creier, moştenire conceptuală a sufletului anticilor, din care fiecare gând al nostru devenea, inci¬dental, simplă, funcţie. A apărut astfel ceea ce gânditorul francez avea să numească „vechiul materialism nou".

Deci, pentru el, totul nu era altceva decât o răzvrătire rudi-mentară. Crezând că rezolvă problema, epifenomeniştii nu fac decât să o dea deoparte şi să o ascundă sub preş. Una dintre acu-zaţiile recurente în Materie şi memorie (1896) este următoarea: „Neînţelegând natura temporală a memoriei, aţi ajuns să faceţi din creier o cutie magică şi din conştiinţă o fantasmagorie care apare din interiorul ei". El foloseşte şi imaginea cu „bagheta ma-gică": „daţi la iveală conştiinţa şi amintirea din fenomene care, prin însăşi natura lor materială, nu ar putea să Ie conţină".

Bergson se documentează exhaustiv. De la publicarea Eseu-lui şi-a petrecut zece ani citind studii de fiziologie, de medicină şi de psihologie experimentală, şi ştie că ştiinţa din vremea Iui nu acceptă nici una dintre teoriile existente despre memorie.

Conştiinţa-epifenomen

Una dintre trăsăturile care ne definesc ca urmaşi ai lui Descartes este că noi continuăm să ne batem captl cu aşa-zisa „problemă corp-min-te". Această problemă ne înspăimântă pentru că este problema noastră Deci, nu trebuie sâ ne mirăm că, în ciuda rezultatelor ştiinţei neurolo-gice. dezbaterea s-a schimbat puţin în anii care ne separă de Bergson.

Şi astăzi aşa-zisa ipoteză „emergentistâ" este urmărită de filosofii minţii, care se confruntă cu obiecţii similare. Potrivit susţinătorilor săi, conştiinţa este un fenomen .secundar", adică cependent integral de altceva (în cazul acesta, de creier), şi nu poate fi în sine cauză a nimic.

Prin urmare, este vorba despre un punct mort în lanţul cauzal, iar de aici derivă o negare a mecanicismului, potrivit căruia faptele din lume sunt. prin definiţie, cauze reciproce. Ca să iasă din acest impas, emergentiştii proclamă despre conştiinţă că. în cele din trmâ. va fi redusă la creier de către ştiinţă, şi va abdica de la realitatea sa. Dar acest eveni-ment se referă la o dată care urmează să fie stabilită.

Pentru Bergson, această ipoteză se va putea dovedi numai când vom putea deduce o stare ce conştiinţă unică plecând de la o anumită stare cerebrală. Dar acest lucru nu se va întâmpla niciodată, deoarece conştiinţa depăşeşte şi transcende starea fizico-chimică a creierului.

Desigur, acesta din urma îi ţine loc ce condiţie morală: nu există viaţă conştientă fără o bază fiziologică, dar conştiinţa nu este o "proiecţie holografică" a sa. Relaţia dintre ele e cea a unei haine cu umeraşul. Fără îndoială, umeraşul o Împiedică sâ cada şi nu toate umeraşele sunt bune pentru toate hainele. Dar dacă ştim umeraşul nu vom şti nicio¬dată care este tipul exact de haină pe care o susţine Pe de altă parte, obiecţia principală pe ca re o abordează este că natura nu păstrează cu încăpăţânare nimic care să nu-i fie de folos. O conştiinţă ca simplu or-nament ar fi fost deja eliminată din cadru: după cum gândea Spinoza, dacă unul şi acelaşi lucru este repetat de natură în două limbi diferite, ar trebti să existe un motiv, pentru că, dacă ar fi suficient unul singur, celălalt ar fi total inutil.

Nu e vorba numai despre faptul că aceeaşi stare cerebrală folo¬seşte drept temei pentru mai multe stări psihologice: creierul este cartografiat de fiecare dată tot mai precis, dar amintirile pure continuă să nu apară de nicăieri. După cât se ştie, creierul conţine, sub formă de stimuli electrici, numai dispozitivele mo-torii pe care le foloseşte în fiecare clipă. Aici intră în joc teoria duratei. Bergson ştie bine că, dacă vrea să folosească cât mai bine oportunitatea care i se prezintă, trebuie să înceapă cu de¬tronarea prestigiului creierului.

în acest scop îşi prezintă prima teză: amintirea şi percepţia nu diferă prin grad, ci prin natură: prezentul nu „slăbeşte " când trece. Această teză se bazează pe cea mai amplă distincţie făcută între prezent şi trecut, şi începe să arate că întrebarea despre localizare fizică, prezent, a amintirilor este o problemă prost pusă.

Această teză trebuie să fie însă imediat temperată: faptul că se deosebesc prin natură nu înseamnă că pot fi diferenţiate uşor, fiindcă ambele apar mereu asamblate sau îmbinate în percepţia noastră conştientă:

A întreba cum şi de ce trecutul se păstrează în prezent înseamnă să se admită o distincţie precisă, netă, radicală, între trecut şi prezent înseamnă să ne imaginăm că există un prezent real, diferit de trecut; că trasăm între trecut şi prezent o linie şi să spu-nem că trecutul se află de o parte şi prezentul de alta. înseamnă să uităm că ceea ce numim prezent conţine deja un întreg trecut, si că o stare de conştiinţă, oricât ar fi de scurtă, are o anumită durată, şi de aici rezultă că este deja amintire.*

** Cours de psychoiogie. Paris-Milano, 2008*

Cum să înţelegem această „îmbinare" a percepţiei cu amin¬tirea în prezentul nostru concret? Răspunsul Iui Bergson este următorul: în funcţie de două tipuri de memorie care sunt două forme sub care trecutul se amestecă cu prezentul: „memorie-con-tracţie" şi „memorie-strat".

Prima e responsabilă de sintetizarea în viziuni simultane a lucrurilor de care ne ocupăm. De exemplu, când ascultăm sau citim o frază trebuie să ne amintim prima silabă când am ajuns la ultima. în acest sens, memoria păstrează şi prelungeşte tre¬cutul în prezent, împiedicându-l să o ia de Ia capăt în fiecare clipă: „Sarcina cea mai umilă a spiritului este să păstreze legate momentele succesive ale duratei lucrurilor".

în schimb, a doua readuce percepţiei actuale amintiri care o completează pentru a facilita recunoaşterea, în acelaşi fel în care, trezindu-mă dintr-un coşmar, recunosc puţin câte puţin şi cu uşurare încăperea în care mă aflu.

Cu cât ne concentrăm mai mult asupra unui obiect, cu atât mai multe „straturi" se adaugă, cu atât mai definite par contururile şi, în definitiv, cu atât ştim mai bine ceea ce este. în sensul acesta, 90% din ce percepem în fiecare zi este „vechi": lucrurile sunt captate prin prisma acţiu¬nilor noastre trecute asupra lor.

Ei bine, dacă prima teză a lui Bergson este adevărată, atunci trebuie să existe vreun tip de experienţă care să „distrugă" îm-binarea şi să permită captarea acestei diferenţe dintre amintire şi percepţie aşa cum apar acestea. Şi tocmai acest lucru identi¬fică în studiile despre tulburări de recunoaştere provocate de leziuni cerebrale.

în orbirea psihică (cunoscută în prezent ca agnozie vizuală) subiectul ştie, de exemplu, ce este un creion sau îşi cunoaşte oraşul în detaliile de pe hartă, dar în momentul percepţiei, cu ochii perfect sănătoşi, este incapabil să contracte amintirea ca

să declanşeze mecanismul motor care i-ar permite să folosească creionul sau să meargă prin oraş. Pur şi simplu nu le recunoaşte. Este o situaţie ciudată, bine documentată de neurologi. Bergson vede în această tulburare senzorial-motorie întâlnirea sterilă dintre un prezent care nu este decât „perceptiv" şi o amintire care nu este decât „contemplativă".

Pe de altă parte, recunoaşterea atentă manifestă ca tulburare fundamentală anumite amnezii. Amintirile se prezintă la che¬marea percepţiei în unde succesive, dar nu se aşază pe obiect şi formează cercuri non-concentrice: prezentul meu pare multipli¬cat în tot atâtea prezenturi câte circuite de memorie trasez în jur. De exemplu, faţă de un fapt important cum este căsătoria mea, viitorul, trecutul şi prezentul se confundă şi nu voi mai şti dacă m-am căsătorit, dacă trebuie să mă căsătoresc sau dacă mă căsătoresc acum.*

Conform cu Materie şi memorie, „o tulburare poate să ne dez-văluie ceva ce de fapt nu reprezintă o tulburare în sine". în acest caz, excepţia este cea care permite să se afle adevărata natură a normei şi să se evalueze, printre altele, prima teză.

Acest lucru este echivalent, Ia urma urmelor, cu a spune că în condiţii normale fiecare conştiinţă „oricât ar fi ea de momenta-năîn fiinţa umană, este deja memorie" şi că memoria „constitu¬ie poate ceea ce este esenţial în ea, pentru că esenţa conştiinţei este, ca să spunem aşa, aceea de a înmagazina durata". Cu alte

** Exemplele de tulburări de recunoaştere sunt atât de surprinzătoare şi de variate în¬cât au dat naştere unei literaturi ample, iar unul dintre cele mai bune şi mai populare exemple este cartea Omul care îşi confunda soţia cu o pălărie (1985) a neurologului şi profesorului universitar englez Oliver Sacks. în ea sunt expuse cazuri clinice extrem de surprinzătoare şi se ilustrează funcţiile cerebrale la care trimit. în toată cariera sa, Sacks a recurs deseori la operele lui Bergson ca să-şi susţină criticite la adresa concepţiei me-caniciste a relaţiei dintre creier şi identitatea personală.*

cuvinte: deşi asociaţioniştii spun că amintirea apare doar în timp ce trece, în realitate ea este prezentă în tot acest timp ca o umbră ce însoţeşte percepţia noastră.

Atunci cum am putea fi autentic liberi - cum de fapt suntem, chiar dacă numai ocazionai - dacă memoria noastră s-ar limita să proiecteze vechiul asupra noului şi să „împacheteze" realita¬tea în blocuri pe care să ie ţinem laolaltă, tot mai repede şi mai adaptat? Bergson cunoaşte calea de ieşire din această problemă falsă pentru că a scris în Eseu: „nu am putea" {altîel am îl roboti). Cu cât ne gândim mai mult la asta, cu atât se va vedea că nu exis¬tă alt mod de a salva libertatea şi personalitatea - care pentru autorul cărţii Materie şi memorie sunt fapte indiscutabile - decât făcând din memorie o acumulare integrală a trecutului nostru, ne ca e utila, ne ca nu.

De aici rezultă o primă „viclenie" a spiritului: să-şi amintească un lucru şi sa-l modifice, deoarece, odată rememorat în prezent, se duce să ocupe un nou moment al duratei care, ia rândul lui, va fi păstrat; plecând de atunci, datorită faptului că s-a întors, este deja nou. Daca îi considerăm astfel, asamblajul amintire-percepţie apare ca un mecanism de diferenţiere şi de incrementare a timpului: ceea ce repetă, adaugă. De aceea Bergson ne spune că „spiritul este deja memorie în percepţie şi se afirmă din ce în ce mai mult ca o extensie a trecutului în prezent, care este un pro¬gres şi o creaţie adevărată". O lovitură puternică dată teoriilor „triste" despre memorie, care vor să facă din ea o simplă copie adaptivă sau o culegere de amintiri biografice. în schimb, este verosimil să credem că, sub forma „narativă" a amintirii pe care ne place să o oferim din comoditate celorlalţi şi nouă înşine (co¬pilăria mea, tatăl meu, mama mea), există o alta, „ontologică" şi care păstrează totul, chiar dacă nu o putem accesa decât în mod

excepţional. După cum ştim, Antonio Machado a numit această amintire „apocrifă" pentru a o opune celei „cunoscute".

Aşadar, nu este greu să vedem că o a doua teză derivă de la sine din natura acumulativă şi non-spaţială a duratei: trecutul se păstrează de la sine, automat:

Din momentul în care trecutul creşte neîncetat, se păstrează şi în manieră nedefinită. Memoria [...] nu este o facultate care clasifică toate amintirile într-un sertar sau care le scrie într-un registru. Nu există registru, nu există sertar, aici nu există nici măcar, strict vorbind, o facultate, pentru că o facultate se exer-cită intermitent [...], în schimb acumularea trecutului peste tre-cut continuă fără încetare. (Evoluţia creatoare)

Aşadar, nu numai răspunsul, ci şi întrebarea ne-au dezorien¬tat. „Problema care se pune nu mai e să ştim cum sau de ce tre¬cutul se păstrează în prezent, ci, mai curând, cum şi de ce facem diferenţa între trecut şi prezent." Sau nu mai vorbim despre a şti fiindcă ne amintim ceva, ci fiindcă nu ne amintim integral timpul.

Acum intră în joc funcţia creierului, şi odată cu ea a treia teză a lui Bergson: creierul nu este un organ al memoriei sau al cunoaş-terii, ci un organ al uitării şi al ignoranţei. Potrivit cărţii Materie şi memorie, de fapt creierul nu e responsabil cu „gândirea" sau cu „înmagazinarea" memoriei sau a reprezentărilor lumii exte¬rioare, ci cu faptul de a împiedica trecerea amintirilor şi a per¬cepţiilor care nu sunt utile organismului nostru ca să se păstreze aici şi acum. în acest sens, reprezintă punctul de inserare a unei amintiri apropiate într-o percepţie decupată. Cum face acest lu¬cru? Susţinând, ca un „organ de pantomimă", prin intermediul pregătirii şi al montajului de mici aparate motorii, numai acele amintiri care vor permite recunoaşterea. Ce obişnuim să facem, în definitiv, când am uitat un cuvânt? încercăm mai multe si¬labe cu mici mişcări ale gurii sperând că amintirea exactă se va „aşterne" asupra lor. Bergson foloseşte imaginea dirijorului: în raport cu gândirea, creierul nu este simfonia muzicală, ci mişca¬rea baghetei dirijorului.

Creierul ca o „cameră obscură". Bergson şi parapsihologia

Ca mulţi dintre contemporanii săi. Bergson s-a interesat oe parapsihologie ("cercetare psihică", aşa cum i se spunea pe atunci), undomeniu care se bucura de mare interes printre universitarii de la sfârşitul secolului al XlX-lea şi începutul secolului XX datorită permanentei stări de frenezie în care trăia ştiinţa, care descoperea zilnic noi domenii ale realităţii.

Primul său articol filosofic se numeşte "Despre simularea inconştientă în stare hipnotică" (1886, în Melanges) In el relatează propria experienţă avută cu prietenul Andre Robinet într-un caz de hipnoză şi sugestie mentală cu patru copii şi un medium la Clermont-Ferrand. Copiii puteau ghici cu o anumită frecventă ce numere erau scrise pe o foaie ascunsă privirii lor. Teza lui Bergson este foar¬te originală, departe de a crede că acei copii citeau gândurile, şi după ce îşi notase că uneori pronunţau cifrele invers, "ni s-a părut firesc să presupunem că lectura se făcea pe corneea mediumului care ţi-nea loc de oglindă convexă. Imaginea trebuie să fi lost de o dimensi-une extrem de mică. cu litere nu mai mari de 0.1 mm, fapt posibil în starea de hiperestezie [exaltare a simţurilor), "tipică hipnozei". Plecând de la această ipoteză, au încercai sâ vadă numărul pe ascuns şi „nu a rămas nici urmă de sugestie mentală".

În Materie și memorie se revine (a această teză: întrucât una dintre funcţiile creierului este cea de a limita percepţia senzorială ta ce e mai urgent si mai util pentru trup, este firesc să te gândeşti că suntem îndreptăţiţi să percepem distanţe şi dimensiuni mult mai mari (sau

mai micii decât o putem face rămânând conştienţi.

Mai depate, în texte ca Fantomes de vivants sau La conscience et la viee. Bergson va lăsa o portiţă deschisă unei .conservări a persona-lităţii" ulterioare morţii trupului, deşi mereu cu multă precauţie (spre deosebire de prietenul său William James, care, plecând de (a expe-rienţele lui cu mediumul Leonora Piper, şi-a proclamat cu hotărâre credinţa în telepatie).

Drept recunoaştere a muncii sale de cercetare. în 1913 Bergson a fost numit preşedinte al Societăţii pentru Cercetare Psihică, încă existentă, deşi fără faima din trecut, scopul său declarat este „să în-ţeleagă în manieră ştiinţifică şi obiectivă evenimentele şi capacităţile descrise în mod obişnuit ca psihice sau paranormale".

Niciodată nu vom deduce simfonia din mişcarea baghetei, deşi ne oferă o mică schiţă.

A doua şi a treia teză sunt, în opinia lui Bergson, favorizate de studiul afaziilor şi al leziunilor cerebrale: fiziologi şi medici ne spun că ceea ce se pierde când o anumită zonă cerebrală a fost

distrusă nu este masa amintirilor, ci capacitatea de a le pune în act în mişcări.* După părerea lui, amintirea continuă să fie aco-lo, dar fie nu poate

fi rememorată, fie este rememorată, însă nu reuşeşte să se prelungească. De aceea, creierul nu este depozitul de cărţi, ci bibliotecarul care ne dă exemplarul cerut. Şi cine face cererea? Situaţia în care se află trupul, adică acţiunea. De aici rezultă o faimoasă definiţie a lui Bergson care atenuează a treia teză: creierul este organul de atenţie la viaţă. Iar a înţelege un lucru înseamnă să-l scoţi în evidenţă în raport cu un fundal care rămâ-ne pe planul doi.

în cartea Screwjack, ziaristul şi scriitorul american S. Thomp¬son pune în gura naratorului, afectat de o vizibilă alterare de conştiinţă, faptul că „această maşinărie este cablul care mă ţine legat de pământ, fără de care aş fi complet dezorientat"**. Cre-ierul este pentru fiinţa vie ceea ce maşina de scris este pentru personajul lui Thompson: îl ţine pe linia atenţiei. Dar aşa cum maşina de scris nu conţine ideile scriitorului (doar le concretizea¬ză), creierul nu conţine gândul, ci doar îl leagă de ce este acum şi aici existenţa corporală. Ca apărătoarele de ochi ale calului de tracţiune, îi imprimă o urgenţă şi o direcţie: de la trecut Ia viitor, tranzitând prezentul. Dinaintea doctrinei pseudoştiinţifice care

** Este deosebit de notabil exemplul afaziei progresive. In cazul acesteia, independent de caracteristicile specifice ale fiecărei leziuni. ..cuvirtele dispar într-o ordine determinata. ca 5' cum boala ar cunoaşte gramatica": mai întâi numele proprii, apoi substantivele comune, ulterior adjectivele şi în final verbele. Pentru Bergson. acest lucru ar li imposibil daca boala ar alaca direct amintirile. Mai curând atacă capacitatea creierului de a pregăti mişcările pe care le evocă cuvintele, acestea f ind mult mai elaborate pentru un substan¬tiv decât pentru ur verb, deoarece acesta din urmă este mai apropiat de acţiune, „pe măsura ce trecem de la verb la nume propriu, ne îndepărtăm tot mai mult de acttunea uşor irmtabilă de către trup'*

*** Hunter S. Thompson. Screwlak. New York. 2000*

credea că vede în acesta un „organ minunat", atribuindu-i toate puterile pe care nu reuşea să le explice, Bergson afirmă că un creier nu oferă un echivalent vieţii mentale, ci un „extras repre-zentat", în sensul teatral de a „reprezenta un rol": niciodată nu vom deriva conţinutul unei opere din gesturile actorilor, oricât de buni ar fi ei.

Cele trei teze anterioare pot fi condensate afirmând că un cre¬ier nu poate arhiva trecutul deoarece se află permanent în prezent.

Conul răsturnat al memoriei

I
Când să-mi amintesc n-oi putea, unde va pleca amintirea mea?
Una-i amintirea si alta să-ti aminteşti.
II
Când pământul va înghiţi
Ce înghite pământul,
memoria-mi va fi ridicat
ancora din malul amintirilor.
III
Amintiri ale iubirilor mele
poate nu trebuie să tremuraţi:
când pământul mă înghite
pământul vă va elibera. (Antonio Machado, Proverbe şi cântece. Satire şi epigram)

După ce i s-a restituit adevărata funcţie şi după ce a „îngrijit-o cu umilinţă", nu se cuvine ca funcţiei pe care creierul o desfă-şoară în relaţie cu libertatea umană să i se răpească din impor-tantă. Să reluăm chestiunea.

De fapt, din punctul de vedere al unei mişcări de interacţiune globală a tuturor imaginilor pe fiecare dintre părţile lor (unde universul ar fi predictibil în orice moment), Bergson defineşte creierul ca un vid sau o aşteptare. în loc să lege imediat reacţia de acţiune, există un spaţiu de timp, o suspendare a schemei au-tomatismului stimul-răspuns: Bergson îl numeşte „îngrădire". „Neechivalându-se", reacţia poate deci să introducă ceva diferit Văzută de aproape, aceasta se produce astfel: trecând de la creier, impulsul primit se împarte în nenumărate micromiscări din care fiinţa vie îşi va alege propria reacţie. Se comportă ca un „oficiu central de telefonie". Şi nu este greu să vezi că această cantitate de opţiuni va creşte proporţional cu dezvoltarea encefalului.

Dar ce anume se introduce în această fisură minusculă sen-zorial-motorie, ca să profite de ocazia oferită de această „îngră¬dire"? Cu siguranţă se va spune că este „voinţa". Ei bine, aici creierul nu e suficient pentru a fi aplicată, fiindcă ea însăşi este o imagine, un fragment de materie care nu ar putea să scoată din ea mai mult decât conţine. Şi noi ştim răspunsul complet, care trimite la un al doilea punct de vedere, propriu-zis spiritual: ceea ce se introduce alături de voinţă este memoria, un lucru ce s-a păstrat ca o umbră în afara spaţiului şi care conferă densi¬tate acţiunii, diferenţiind corect mişcarea (acum-acum) în timp (înainte-după).

Din acest punct de vedere, acţiunea pare să fie capacitatea de a strecura o anumită doză de trecut „în spaţiul minuscul din¬tre aici si acum", si atenţia este exact ghidul nostru în această trance: prin intermediul ei spiritul, înţeles ca memorie, pierde, fără îndoială, volum, dar câştigă eficacitate: şi, din contră, mate¬ria pierde automatism şi rapiditate de răspuns, dar câştigă elasti-citate. Astfel, creierului i se redă, în parte, „demnitatea".

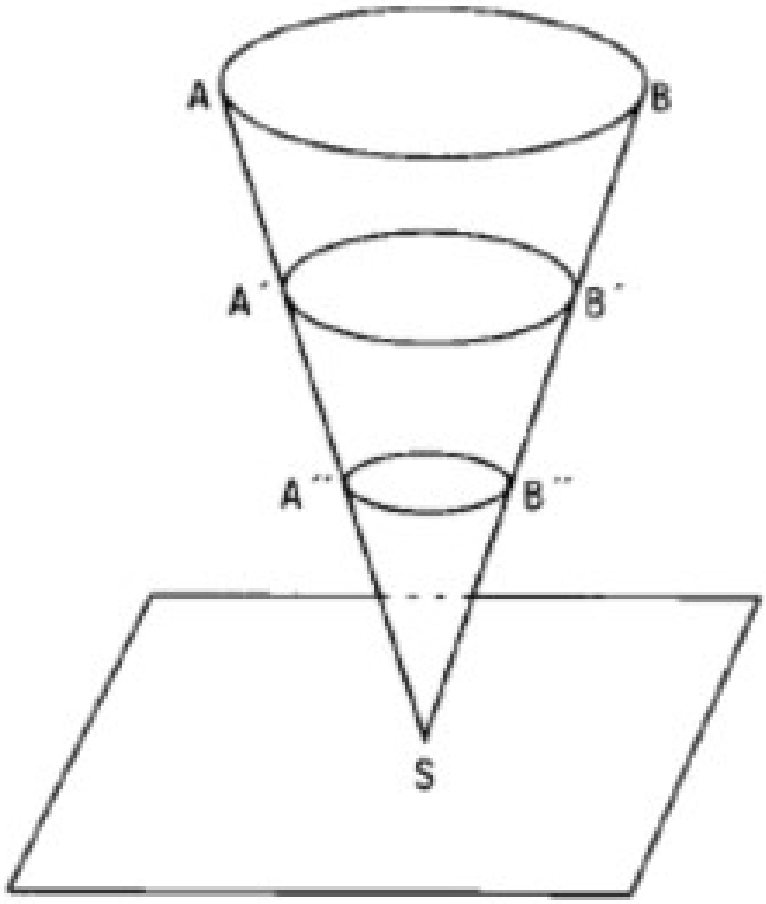
Încă o dată, cerem o verificare experimentală. Cum ştim în ce constă o stare mentală de neatenţie, străină funcţiei creierului? Este oare posibil aşa ceva? Bergson răspunde: exemplul unei per¬cepţii neatente îl oferă tocmai somnul: în el, amintirile noastre ajung să se depoziteze capricios pe percepţiile unui trup extrem de relaxat. Prin urmare, lipseşte un criteriu vital:

Amintiri care se credeau eliminate reapar atunci cu o exactitate surprinzătoare: retrăim în cele mai mici amănunte scene din copilărie complet uitate: vorbim limbi pe care nici nu ne amin¬tim să le fi învăţat vreodată. Dar nimic nu e mai instructiv, cu privire la aceasta, decât ce se întâmplă în anumite cazuri de sufocare bruscă, la înecaţi şi la spânzuraţi. Subiectul, resuscitat, declară că a văzut cum îi trec prin faţa ochilor, în puţin timp, toate faptele uitate ale istoriei lui, cu cele mai mărunte circum¬stanţe şi în aceeaşi ordine în care se produseseră. O fiinţă uma¬nă care şi-ar visa existenţa în loc să o trăiască ar avea în faţa ochilor, în orice clipă, multitudinea infinită a detaliilor istoriei sale trecute. (Materie şi memorie)

în acest sens, visătorul se află la cel mai dilatat nivel al propriu-lui trecut Şi înţelegem că opusul extrem al visătorului îl repre¬zintă „automatul conştient", cineva care nu îşi permite să viseze nici un pic deoarece execută comenzi precise şi imediate care i-au fost date în fiecare moment: se află întotdeauna la un nivel mai contractat al trecutului său. Viaţa conştientă este, în schimb, un fenomen care oscilează între cele două niveluri, care nu se opreş¬te nici în „vârf", nici la „bază".

Atunci nu e greu să înţelegi teoria bergsoniană a planurilor de conştiinţă, care culminează cu celebra sa schemă a „conului răsturnat", inspirată din geometria formelor conice din secolul

Schema conului răsturnat aşa cum apare în ediţia princeps a lucrării Materie şi memorie (1896)



al XVII-lea. Potrivit acestei scheme, planul material S intersectea¬ză conul memoriei, scoţând din el figurile amintirii necesare sub formă de imagini. Imaginea-amintire de care ne folosim în mod obişnuit este o reproducere a trecutului extrasă şi contractată, adică decupată în con de planul materiei. Mai mult, conul are o dublă mişcare: de rotaţie şi de translaţie. Prima îi permite să se-lecteze amintiri, a doua să se încline ca să contracte percepţia, an-ticipând viitorul imediat. Şi trebuie să înţelegem că trupul nostru se găseşte exact în vârf. Din acest punct de vedere, care acum este cel al acţiunii şi al libertăţii, corpul, cu un cap înzestrat cu creier, apare ca „vârful ascuţit" sau ca „prora unei corăbii" a memoriei: starea sa contractată în cel mai înalt grad.

Ei bine, pentru Bergson fiinţa umană este singurul animal care „visează un pic când acţionează", pentru că trecutul său ex-cede întotdeauna exigenţele organice ale prezentului său şi, în acest sens, introduce în aici şi acum ceva capricios, neaşteptat, „amintiri de contrabandă", după cum spune el. Nu numai ceva

mai mult decât ce primeşte (ca restul fiinţelor vii), dar şi ceva mai mult decât i-ar cere situaţia. Este vorba despre a doua „viclenie a spiritului". Omul este animalul temporal excesiv: revarsă în acţi-une din ce în ce mai mult trecut decât ar fi strict necesar. Memo-ria lui apasă cu mai multă putere decât cea a restului animalelor, motiv pentru care el are o personalitate, iar ele nu.

Deja vu ca vizuină de iepure

Nimic din ce se întâmplă nu se uită vreodată,

chiar dacă nu-ţi aminteşti. (Oraşul fermecat (Spirited away) de Hayao Miyazaki)

Despre trecutul pur trebuie spus că a încetat să acţioneze sau să fie util, dar nu a încetat să existe.

*Inutil şi inactiv, impasibil, trecutul există. (*Gilles Deleuze, Bergsonismul)

Ştim despre creier că este vârful de diamant al trupului: unul şi celălalt ne dotează spiritul cu o ascuţime tăioasă, îi aduc un cri-teriu de actualizare a amintirii. în acelaşi timp, este necesar un exces constant de amintiri care folosesc drept „combustibil" pen¬tru libertatea noastră. Ei bine, dacă acest aici şi acum este cu ade¬vărat acea asamblare percepţie-amintire, dacă este „condensat" spiritual ori metafizic, atunci trebuie să existe o experienţă care să ne permită să captăm acest supliment. Bergson ne oferă răs¬punsul într-un articol din 1908 intitulat „Amintirea prezentului şi falsa recunoaştere". Acest text, cuprins în Energia spirituală, reprezintă unul dintre cele mai fascinante puncte din toată ope¬ra sa: unii l-au recunoscut chiar ca una dintre culmile filosofiei secolului XX.

Deleuze îl citeşte pe Bergson: timpul în cristal

Există un prezent pe care'Irumim-prezent actual. Dar ce îl face posibil? Vreau să zic de ce prezentul trece şi nu încetează să treacă? Acest lucru îl vom numi o întrebare , metafizică". întrebările metafizice sunt foarte concrete. Constau in a întreba lucruri toarte simple, in a tace pe proştii. De ce trece prezentul? [.„) S-ar putea da orice fel de răspunsuri. Daca vreţi, este diferenţa între psihologie şi metafizică. De fapt, metafizica nu caută legi: vrea raţiuni specifice. Dacă mi se răspunde că aceasta este legea prezentului, iar prezentul se defineşte ca fiind un lucru care conţine faptul ce trece, eu răspund că aşa ceva nu-mi trebuie. Şi îl iau de guler pe tip şi nu-dau drumul, şi îi zic: „Nu, nu! Zi-mi de ce!"

Dacă pretindem un răspuns la prima mână putem să ne mulţumim cu următorul: "Pentru că un prezent nou tocmai a sosit"? Nu, asta nu ne spune absolut nimic. Noi vrem motivul pentru care se întâmpla aşa. Dacă cineva vă răspunde că un prezent nou tocmai a sosit, răspunsul este atât de puţin satisfăcător încât, mai curând, ar trebui inversată întrebarea: oare cum a putut sosi un nou prezent? Un prezent nou a putut sosi pentru că vechiul prezent trece (râsete).

Eu cer motivul meu la prima mână. Dacă prezentul trece, nu o poate face cu posteriontate Dacă prezentul trece, poate exista în acelaşi timp numai ca prezent. Trece în acelaşi timp înr care este prezent. Cu alte cuvinte. se constituie ca trecut în acelaşi timp in care apare ca prezent. Din punctul meu de vedere, nu veţi termina niciodată sâ meditaţi la această propoziţie, de care. în opinia lui Bergson, nu se poate scăpa. Se apropie răspunsul de primă mână. chiar dacă simțim că încă nu este. Cu alte cuvinte, nu avem de ales: trebuie să existe o contemporaneitate strâns! intre trecut şi prezentul care a fost. Nu există contemporaneitate intre trecut şi prezent in raport cu care a trecut. Este o defazare temporală, o diferenţă de timp, având in vedere că trecutul nu era prezent în raport cu acest prezent; era doar sub forma vechiului prezent: înainte de prezentul actual. Dar daca gândesc trecutul în raport cu prezentul care el însuşi a fost, trebuie să spun că atâtea sunt strâns contemporane. În acelaşi timp, prezentul există ca prezent și se constituie ca trecut. Cu alte cuvinte, există comenporaneitate între trecut şi prezentul care a fost. Nu e greu, dar ce aventură!

Îmi veţi spune dacă prezentul este duplicat constant, cum de ru-I vedem? Răs¬punsul e ioarte simplu: la ce ne-ar folosi? Ne-ar deranja extrem de tare Tot mersul acţiunii implică să urmărim această cale și să o neutralizăm, să o refuzăm.

Cu excepia anumitor cazuri, crede Bergson. Există cazuri pe care înainte nu le-am fi înţeles Trebuia să descoperim natura acestei dedu¬blări a prezertulul ca să înţelegem aceste experienţe ciudate care aveau loc, cunoscute în psihiatrie şi în psihologie, cunoscute peste tot şl dmtet-deauna De exemplu, ceea ce se numeşte «paramnezie". Ce este param nezia sau déjà vu? Este senzaţia pe care o avem uneori ca am văzut deja o scena care se prezintă, care stă să vină. Această experienţă este Ioarte particulară, dat fiind că ru este un sentimert de asemănare. Nu avem sentimentul ca am trăit ceva similar care ar evoca o amintire Este

sen-timentul de a-l fi retrăit în cele mai mici amănunte. Pe de altă parte, fapt paradoxat, nu este un sentiment localizabil, adică databil. A fost trăit într-un trecut oarecare.

Atât pentru psihiatrie, cât şi pentru psihologie, explicaţia paramneziei a fost întotdeauna foarte complexă. Bergson ne propune ceva absolut simplu. Este evident că se gândea la paramnezia de la începutul concep¬ţiei sale de dedublare a prezentului. Presupuneţi că există o disfuncţie în mecanismul de adaptare la viaţă, lată că se va produce următorul para-dox; în loc să îmi percep prezentul, percep trecutul care este deja. Există contemporaneitate între trecut şi prezent, şi tată că mă apuc să percep scena nu ca prezent, ci ca trecut. Percep prezentul actual ca trecut nu în raport cu un prezent nou, dar percep prezentul actual ca trecut în sine. Dacă acest lucru ar fi adevărat, dacă prezentul s-ar dedubla, eu aş numi această dedublare a prezentului „cristal de timp". Gilles Deleuze, lecţie din 7 iunie 1983.

Filosoful Gilles Deleuze, cel mai acut comentator al lui Bergson, a prezentat în prelegerile sale o explicaţie simplă şi în acelaşi timp profundă a tezei conţinute în eseul bergsonian.

Răspunsul este, încă o dată, foarte precis: această experienţă apare în paramnezie sau „falsă recunoaştere", ceea ce în mod obişnuit numim „sentimentul de deja vu". în el, organismul nos¬tru obosit, incapabil să acorde atenţie, decuplează mecanismul de adaptare la viaţă ca să evite o pierdere de conştientă neaşteptată. Astfel, se produce o „resetare" a dispozitivului atenţiei, care face percepţia să convieţuiască pentru câteva clipe cu însăşi aminti¬rea sa, în mod obişnuit inhibată, în timp ce atenţia se susţine în „acum" (adică, în timp ce nu trecem de la o „dată" la „după aceea"; în timp ce nu se schimbă acel „când" al acţiunii). Acest lucru se traduce printr-un sentiment de neputinţă de a acţiona.

Ceea ce considerăm o disfuncţie este, deci, soluţia pe care o găseşte organismul în caz de urgenţă. Şi este surprinzător că, în acest interval de timp scurt în care tensiunea scade, ne este permis să contemplăm, din camera din spate a vieţii, prezentul în stare potenţială sau difuză, plastic sau ductil, ca deschis unei multitudini nedefinite de simţuri din care nu am şti pe care

să-l alegem, tocmai pentru că ne lipseşte impulsul unei noi acţiuni.

O mărturie citată în articol descrie acest prezent sinistru ca „the haîf-forgotten relic of a dream1 („relicva pe jumătate uitată a unui vis"): Deleuze

a denumit-o „cristal de timp", referindu-se proba¬bil la acele peisaje de Crăciun închise într-un glob. Ciudat este că Bergson a declarat că nu îl experimentase niciodată.

Toate acestea permit deducerea unei a patra teze despre me-morie: amintirea nu este ulterioară percepţiei, ci contemporană cu ea. Adevărul timpului este natura sa diferenţială, oricât ar fi de ascunsă în mod normal. Această teză se opune tuturor teoriilor despre timp ca o „trecere" sau ca o „curgere". Mai curând, timpul vital este o extragere, care în acelaşi timp este şi o creştere şi func-ţionează pe baza unei dedublări originare. Adevărul fiinţei vii nu preexistă şi nici nu trece: se creează într-o realitate care găzduieşte forme multiple. Şi nouă, ca fiinţe libere, ne-a fost dată o sarcină fundamentală în această creaţie. Dacă ambiţia autentică constă în a nu începe de la zero în orice moment este pentru că trecutul este plin de posibilităţi.

în cele din urmă, în actul liber trecutul nostru se întinde ca săgeata arcaşului şi se înfige în minuscula ţintă care este acel aici şi acum. Insă atunci timpul se compactează, şi trecutul, prezentul şi viitorul formează un întreg indivizibil care ne permite să înţe¬legem îmbinarea lor ca o funcţie a libertăţii. Aceasta este a cincea

şi ultima teză a lui Bergson: distincţia în trei timpi este externă acţiunii. A acţiona înseamnă a le contopi în durată. De aceea, numai dacă punem problema în termeni de timp, nu de spaţiu, se poate atenua diferenţa aparent inevitabilă între spirit şi ma¬terie sau amintire şi percepţie. Amintirea nu slăbeşte trecând (de fapt, trecutul precede trecerea timpului şi, într-un anumit fel, se contopeşte cu el), dar se strânge când apasă asupra prezentului. Memoria nu trebuie înţeleasă spre înapoi (din punct de vedere al

lucrului care a fost făcut sau care se anulează), ci dinspre înapoi şi spre înainte (din punct de vedere al lucrului care se face).

Numai acum putem răspunde la întrebarea de ce ne e greu să ne imaginăm că trecutul se păstrează în sine. Această întrebare este echivalentă cu a ne întreba de ce credem că distingem net trecutul de prezent. Ne este greu tocmai pentru că nu este util, fiindcă prezentul acţionează ca un lucru ce ne atrage atenţia şi ca un apel nedeterminat la efortul nostru. Prin aceasta demonstrăm că ne gândim în direcţia în care acţionăm, cu bun-simţ, zi de zi, şi doar dacă inversăm această direcţie înţelegem pe deplin sensul acţiunii noastre în univers. Ne este greu să ne gândim împotriva acelui aici şi acum.

Iată de ce asociaţionişti concep trecutul ca un prezent consumat, care scapă, dar se înşală. Trecutul nu este un prezent care „trece". Trecutul nici nu „îmbătrâneşte". Rămâne tânăr şi, într-un anume fel, deschis imposibilului.

Nu se trece de la posibil la real, ci de la imposibil la adevărat. Marfa Zambrano, Filosofie şi poezie

Fantoma vieţii

„Elanul vital": mai mult decât un impuls, mai puţin decât o atracţie

O, pierdută, şi de vânt jelită, fantomă, revine.. (Thomas Wolfe, înger, priveşte trecutul)

Evoluţia creatoare (1907), cea mai celebră carte a lui Bergson, apare din dorinţa de a armoniza dubla perspectivă sub care se oferea viaţa până în acel moment în opera sa. Pe de o parte, de fapt, viaţa se defineşte prin profunzimea duratei acumulate în memorie: în acest sens este sinonimă cu creaţia si cu liberta-tea. Dar, pe de altă parte, fiinţa vie se trezeşte continuu legată de constrângerile practice care apasă asupra corpului; şi în plus, în cazul fiinţei umane, acest lucru o face să proiecteze spaţiul asupra duratei şi să piardă din vedere impulsul pe care i-l aduce trecutul. Alienarea ia o formă foarte concretă la Bergson: repe¬tiţia, ea însăşi o uitare a naturii productive şi diferenţiatoare a timpului, cufundă organismul într-o stare de amnezie sau de „visare pe jumătate", similară cu o decuplare.

Râsul. Eseu asupra semnificaţiei comicului

Probabil că nu se cuvine sa fie luaţi pe deplin în serios cei care nu au o teorie despre râs. Bergson a scris-o pe a lui în 1900. Faţd de cei care prezintă râsul ca eliberare individuala sau ca digresiune în absurd, Bergson. într-un anumit sens, adoptă părerea Iui Aristotel (şi ideea lui despre catharsisul colectiv) şi defineşte râsul ca o "glumă" făcută de grup individului: "Mereu societatea e cea care râde; după cum se constată în teatru, care reprezintă fenomenul pe care îl generează. Mai mult râsul ţine loc de reproş: "Atenţie! Avem o misiune de îndeplinit!"

Ce vrea să corecteze? Potrivit lui Bergson,această întrebare echivalează cu următoarea: care sunt pericolele care ameninţă să dezagre¬ge societatea? Iar răspunsul lui e celebra: "Nu există duşman mai mare al oraşului decât spi¬ritul de obişnuinţa şi spiritul de himeră". Această formulă, în care s-a văzut expresia perfectă a căii de mijloc în politică, rezumă bine cele două pericole care ameninţă fiinţa vie:

automatismul şi visul; să devii o maşinărie [deficit de sufletl ori să devii o fantomă (deficit de corp).

Se înţelege atunci de ce exemplele pe care le prezintă cartea sunt întotdeauna duble- pe de o parte, ce e comic este "mecanismul care aderă la viaţă' (tradiţionalismul, rigiditatea, stereotipul viu, incapacita¬tea de a se adapta la context ca ţăranii tocmai sosiţi în oraş); pe de alta, este starea de veghe raportată la somn (lume aparent sănătoasă care confundă nume şt persoane, care confundă un semafor cu un poliţist care se contrazice...). Dar ambele păcătuiesc în acelaşi fel: din neaten-ţie sau din relaxare.

Râsul este, mai ales, o pedeapsă a vanităţii care ne face să ne pier-dem în "lumea noastră".

Optimist convins, Bergson iUstrează cum societăţile umane sunt animate de o "imaginaţie comică" una care păstrează adaptarea la modulaţiile irizate ale realului. Râsul declanşează un mecanism de control evolutiv care ne menţine "pe calea cea bună". Văzut în felul acesta, dacă omenirea reprezintă avangarda spiritului, acest lucru se datorează faptului că poartă asupra-i propriul vaccin contra stagnării.

Cum să înţelegem sensul acestei tensiuni? Pentru Bergson, acest lucru necesită interogări despre modul în care viaţa în lumea noastră apare, dacă o face, unificată de un efort unic, capabil să lege între ele toate fiinţele vii şi să dea sens drumuiui lor. De ace-ea se dedică cu pasiune, în anii care separă Materie şi memorie de Evoluţia creatoare, unui studiu minuţios al biologiei evoluţioniste. Principalele şcoli ale acestei discipline urmăresc calea trasată de Originea speciilor a lui Charles Darwin, publicată în anul naş¬terii lui Bergson (1859) şi a cărei glorie, potrivit autorului nostru,

nu este absolut deloc afectată de metafizica din al treilea volum. Ca majoritatea oamenilor de ştiinţă (chiar dacă încă nu a filoso-filor) ai timpului său, Bergson acceptă teoria lui Darwin, pe care o consideră justificată în privinţa modului în care se păstrează variaţiile. Şi, asemenea celorlalţi, se străduieşte să identifice şi să acopere lacunele teoretice pe care le-a putut lăsa descoperite.

Una dintre cele mai urgente, recunoscută de însuşi Darwin, este aceea care se referă la cauzele variaţiei care slujeşte ca bază pentru selecţia naturală. Din ce motiv fiii se deosebesc de părin¬ţii lor şi conform cărui principiu? Privitor la acest lucru, teoria mutaţiilor, propusă de germanul Theodor Eimer, demonstrase

recent apariţia unor variaţii bruşte între membrii aceleiaşi spe¬cii, fapt care arăta existenţa unor perioade de deschidere gene¬tică în timpul cărora o specie se dovedeşte mult mai înclinată să evolueze. Acest lucru punea în discuţie mecanismul radical al neodarwiniştilor şi te ducea cu gândul la o mai mare complexi¬tate decât ce se crezuse până atunci.

Ca în cazul lucrării Materie şi memorie, Bergson se situează exact în centrul disputelor ştiinţifice ale vremii sale si se foloseşte de acest spaţiu de nehotărâre sau de ezitare ca de o pistă de ate¬rizare pentru ipotezele sale metafizice. Dacă, după cum crede el, există un impuls care dă o anumită înclinaţie evoluţiei şi serveşte drept cauză variaţiilor, atunci ceva din „întregul" acestui impuls trebuie să subziste în relativa stabilitate a fiecărei specii. Ba, mai mult, prezenţa sa trebuie să se facă palpabilă în apariţia de orga¬ne identice în puncte aparent necorelate ale regnului animal.

Ei bine, acest lucru este exact ce se întâmplă în cazul unui organ complex aflat în centrul dezbaterii: ochiul - atât de răs¬pândit încât apare la specii extrem de îndepărtate, cum ar fi cele ale păsărilor şi ale moluştelor (printre care se remarcă exemplul foarte sofisticat al scoicilor Saint Jacques), trecând prin mamife¬re şi peşti. O mică cimilitură pentru biologi.

Plecând de aici, Bergson lansează o întrebare foarte concretă care, încă o dată, îi serveşte drept fir conducător pentru cercetarea sa: cum explicăm faptul că linii evolutive divergente au generat, cu mijloace foarte diferite, organe identice din punct de vedere structural?

în momentul în care apare Evoluţia creatoare, biologia este împărţită în trei şcoli: neodarwiniştii, susţinătorii ortogenezei şi neolamarckienii. Bergson le-a studiat în amănunt şi ajunge la concluzia că, având fiecare dreptate în felul său, toate trei se limitează la răspunsuri parţiale. Spre deosebire de ştiinţă, filo-sofiei îi revine rolul de a da o viziune totală, chiar dacă difuză, despre procesul evolutiv, având avantajul că nu trebuie să aplice

un domeniu material asupra unui obiect de studiu, ci aspiră să simpatizeze cu el. Aşa că îşi continuă cercetările.

Cu neodarwinistii recunoaşte că aceste cauze ale variaţiei sunt diferenţele aduse de gene, dar obiectează spunând că ele nu sunt accidentale şi individuale, ci consecvente cu un impuls care trece din genă în genă. Niciodată dintr-o simplă sumă de cauze mecani¬ce nu s-ar fi. putut dezvolta ochiul în medii atât de diferite precum abisurile oceanice şi cerul, şi, de fapt, o maximă a mecanicismului este că unor cauze diferite le corespund

efecte diferite. De aceea îi în-deamnă să admită nu numai existenţa unor perioade de mutaţie, ci şi existenţa unui sens al acestora.

Astfel, ajunge la ipoteza lui Eimer (ortogeneză),* admiţând că, deşi nu există o evoluţie predeterminată, nici nu trebuie să fie acceptată indeterminarea totală a procesului: cât timp ochiul nu preexistă ca scop, trebuie să existe o variaţie continuă spre vedere. Numai aşa se explică structura sa asemănătoare la specii care au o istorie atât de diferită. Dar, spre deosebire de Eimer, evoluţia la Bergson nu se reduce la motivaţii fizico-chimice, dat fiind că intervine o cauză psihologică.

Tocmai acesta este punctul forte al ipotezei neolamarckiene, care are inconvenientul că plasează cauza psihologică în efortul conştient al indivizilor, fapt care nu te lasă să vezi cum ar opera în cazul plantelor sau al regnului animal, dincolo de faptul că încalcă maxima darwinistă potrivit căreia caracterele dobândite nu se moştenesc. Pentru Bergson, există prin urmare un efort în această înaintare spre vedere, dar acesta nu este individual ci pro¬fund, comun vieţii, inerent genelor şi independent de circumstanţe.

** Chiar dacă termenul ..ortogeneză" a fost introdus de zoologul german Wilhelm Haacke în 1893, Eimer, [a rândul său zoolog, a fost cel care l-a răspândit în 1989 într-o lucrare în care descrie evoluţia ca proces orientat de căi specifice din cauza restricţiilor impuse de sensul variaţiei.*

Aşa reiese în imaginea centrală din Evoluţia creatoare: un „elan vital" care se transmite de la o generaţie Ia următoarea prin intermediul unor organisme care ţin loc de purtători de gene. Le-gând laolaltă toată viaţa conştientă a unei lumi, acest impuls ar fi adevărata cauză a variaţiilor care se transmit regulat şi se adună generând o nouă specie:

Ca vârtejuri de nisip ridicate de vântul care trece, fiinţele vii se învârtesc în jurul axei lor, suspendate de marele suflu al vieţii. De fapt, sunt relativ stabile, ba chiar imită atât de bine imobili-tatea încât le tratăm ca lucruri, nu ca progrese, uitând că perma-nenţa formei lor nu este altceva decât planul mişcării lor. însă, uneori, se materializează în faţa ochilor noştri printr-o apariţie fugară, suflul invizibil care le împinge. (Evoluţia creatoare)

Una dintre funcţiile pe care Bergson le atribuie acelui elan vital (cum se spune în franceză) este să lumineze un teritoriu de mijloc între mecanicismul şi finalismul radicale. După părerea lui, ambele doctrine au fost trasate plecând de la efortul de făuri¬re umană si nu e nevoie de ele ca să se definească natura evoluti-ei: „între cauza eficientă şi cauza finală

există, credem noi, ceva intermediar, o formă de activitate din care filosofii au derivat, prin sărăcire şi disociere, [...] ambele idei".

După cum apare evident din exemplul cu ochiul, viaţa nu este un elan orb şi abstract care se adaptează la mediul său pur şi simplu prin însumare aleatorie a părţilor. Dar nu este nici exe¬cutarea unui plan stabilit anterior: în schimb, orice specie, chiar dacă este un rezultat al adaptării, este o înfrângere a impulsului, care îşi dovedeşte limita ducând Ia numeroase fundături (Berg¬son dă exemplu crustaceele, care şi-au sacrificat drastic mobili¬tatea în schimbul protecţiei oferite de carapace). Fără îndoială,

există tentativa de a obţine ceva de la materie si de a o face din ce în ce mai plastică şi mai fluidă, dar aceasta este invariabil „in¬adecvată sarcinii sale". Ca Ia efortul intelectual, nici rezultatul, nici procesul nu preexistă realizării sale fiindcă aceasta nu este rod al întâmplării.

Cum să descriem acest teritoriu de mijloc dintre elan şi atrac¬ţie? Să ne folosim de imagini. Să ne gândim la felul în care mâna noastră modelează o sculptură Pin Art 3D, acel joc în care se poate lăsa amprenta tridimensională a oricărei forme. Dar să ne imaginăm că jocul a fost modificat ca să opună o rezistenţă puternică. în timp ce mâna mea continuă să avanseze, protu¬berantele sunt împinse în cantităţi şi la adâncimi din ce în ce mai mari, însă păstrează între ele un plan, o ordine „completă şi perfectă", care corespunde foarte bine unităţii actului al căror negativ sunt, ca să spunem aşa. Acest joc defineşte destul de bine ce înseamnă mai exact ochiul pentru Bergson:

[Structura sa] nu ar putea fi parţială, deoarece procesul real care o produce nu are părţi. Acest lucru nu e luat în seamă nici de meca¬nicism, nici de finalism, este ceea ce noi nu luăm în considerare când ne mirăm de minunata structură a unui instrument pre¬cum ochiul. în adâncul mirării noastre există întotdeauna ideea că numai o parte din această ordine s-ar fi putut realiza şi că reali¬zarea ei completă este un fel de miracol. Finaliştii exclud acest mi¬racol dintr-o singură lovitură prin cauza finală; mecaniciştii vor să îl obţină puţin câte puţin prin efectul evoluţiei naturale; dar atât ei, cât şi ceilalţi văd în această ordine un lucru pozitiv şi, prin urmare, în cauza lui ceva fracţionabil care implică toate gradele posibile de perfecţiune. în realitate, cauza este mai mult sau mai puţin intensă, dar nu-şi poate produce efectul decât dintr-odată şi complet. Pe măsură ce continuă în sensul vederii, va produce

simplele pete de pigmenţi ale unui organism inferior sau ochiul rudimentar al unei serpule*, ochi deja diferenţiat de al alciopei**, sau ochiul miraculos perfecţionat al unei păsări, dar toate aceste organe, foarte diferite în ce priveşte complexitatea, vor prezenta în mod necesar o condiţie de egalitate. (Ibidem)

** Serpula vermicularis, cunoscut ca vierme tubular spiralat. Nevertebrat marin care tră-ieşte pe fundul pietros ale Mediteranei.*

" Acrae alciope, fluture cu aripi alungite imprimate cu desene variate, originar de pe continentul african

Elanul vital nici ca voinţă, nici ca reprezentare

Bergson şi Schopenhauer fac parte din ultimele exemplare ale marii metafizici occidentale, gen care se pare câ a intrat In criză pe par¬cursul secolului XX. li putem diferenţia plecând de La cel puţin două puncte fundamentale de vedere: rolul timpului și noţiunea de creaţie.

Deşi cei doi sunt de acord când definesc ca fapt intern (intros¬pecţiei si imediat accesul la voinţă. Schopenhauer crede că voinţa este o forţă universală, oarbă şi insaţiabilă, care impulsionează totul printr-o dorinţă infinită şi fără ocihnă: de la stejarul care crește

la dorinţa sexuală a tinereţii, trecând prin vântul care agită frunzele.

în sine, această nedefinire este văzută cu circumspecţie de Bergson care o consideră idealistă, fiindcă în compensaţie are nevoie de Idei pe un cer transcendent, la care ne ridicăm ca să scăpăm de .roata cobaiului". Aşadar aspectul "haotic" al voinţei ar fi un simplu pretext ca această filosofie să se refugieze în "obişnuinţă": eternitatea. în sti¬lul platonismului şl al vechilor religii. Si Nietzsche l-a criticat dur pe "Buddha din Frankfurt" pentru că îşi încununează sistemul cu idealul ascetic care condamnă voinţa şi viaţa în ce-l priveşte pe Bergson, el pune în relaţie directă voinţa şi durata: nu există efort voluntar fără "pista de timp" căreia acesta i se aplică. Dacă o admitem pe prima, este obligatoriu să o acmitem si pe a doua: fundatul universului du-rează. Faptul că a fost ignorat a provocat căderea în contradicţii şi absurditatea filosofiej tradiţionale. Oar pentru Schopenhauer timpul continuă să fie o aparenţă una dintre determinările care structurează lumea reprezentării alături de spaţiu şi de cauzalitate.

Schopenhauer precum Kant, nu a ajuns să cunoască operele lui Darwin (Originea speciilor a apărut la un an după moartea 53). Deşi

subliniază că fiinţele vii se luptă dramatic între ele, evoluţia nu are nici un rol în filosofia sa. Aici transpare o adeziune la gândirea antică

şi probabil un dispreţ pentru o epocă de revolte care îi ameninţau privilegiile economice şi sociale (Schopenhauer a fost un conservator

foarte rigid). Funcţia creaţiei reprezintă un alt punct important de dezacord. Modelul Iui Bergson a fost întotdeauna geniul artistic. Fap¬tul ca nu ştim a priori ce vrem nu implică faptul că voinţa profundă,care se conectează cu personalitatea noastră, este oarbă: este încli¬nată, la fel ca elanul vital care ţine laolaltă viaţa pe pământ.t Aspiraţia

metafizicii bergsoniene nu susţine că voinţa se anulează pe sine, ca la Schopenhauer, ci că îşi obţine înclinaţia potrivită, ca să îşi pună în act potenţa sau „virtualitatea".

La personalităţile umane originale, care reprezintă culmea ela¬nului vital» nu există egoism, ci generozitatea de a exprima un grad de intensitate divină. Şi Nietzsche gândea la fel: dacă cei "tari" sunt cei generoşi este pentru că esenţa voinţei de putere este să se di¬ferenţieze, să realizeze propria potenţa creatoare, care nu trebuie confundată cu dominarea celorlalţi, ci cu afirmarea. Idealul bergsonian nu este pacea sau ataraxia, ci bucuria, care este, ca la Spinoza. creştere a activităţii. Această bucurie este productivă: este provocată de introducerea în univers a unui lucru calitativ nou, fie el un fiu, o afacere, o îrvenţie sau o operă de artă. Este bucuria de a crea. în schimb, Schopenhauer stă la distanţă de această dimensiune inten¬sivă a timpului.

Însă Bergson şi Schopenhauer nu au fost niciodată mai îndepăr¬tat decât în concepţia lor despre sfânt sau despre mistic. Dacă pen¬tru Schopenhauer mecanismul moral de atenuare a suferinţei este inacţiunea contemplativă, pentru Bergson adevăratul mistic nu este cel care acţionează mai puţin, ci cel care îi contaminează pe ceilalţi cu propria activitate. Idealul său este mai mult "evanghelic" decât as-cetic, Problema nu se pune în a nu vrea, ci în a găsi conexiunea dintre voința noastră organică şi o voinţă superioară, mai presus de om, de

a face din noi bornele elanului vital care încearcă să dinamizeze în¬tregul univers. Conceptul de la care s-a plecat este cel al "efortului intellectual", care introduce un lucru nou în lume, un vector de trans-formare. Aşadar, este un concept intensiv, care leagă productiv două

domenii ontologice eterogene (spirit şi materie), provocând o creştere.

Ideea este sintetizată într-o primă formulă: „ceea ce în mani-festarea sa este multiplu poate fi simplu în geneza sa". Aşa cum colmatarea unui râu, ne spune Bergson, nu poate fi explicată prin acumularea de nisip pe malurile sale (de fapt, lipseşte încă lucrul cel mai important: fluxul de apă), crearea ochiului nu poate fi înţeleasă plecând de Ia o acumulare de părţi anatomice. De aici rezultă o a doua formulă: organul, considerat maşină¬rie, „reprezintă mai mult obstacolele depăşite [de elanul vital] decât mijloacele utilizate".

„A dezbina pentru a învinge". Spre homo faber

Două poteci se bifurcau într-o pădure şi eu,

eu am ales-o pe cea mai bătută, si de aici a venit toată diferenţa. (Robert Frost, Drumul pe care nu am apucat)

Toate acestea pot funcţiona, va gândi cititorul sau cititoarea, dar ce urmăreşte elanul vital? De ce această evoluţie în loc de oricare alta? Ca să răspundă riguros, Bergson ne cere să revenim la

punctul în care viaţa apare pe Pământ. Nu mai este vorba despre imaginea mâinii şi a jocului Pin Art 3D, ci de cea a obuzului, un proiectil de artilerie cu încărcătură explozivă. Şi sarcina filosofu¬lui va fi să ajungă de la specie la originea mişcării evolutive ca şi cum ar merge înapoi de la descărcare la proiectilul originar.

Privitor la „piesa de artilerie", nu se spune în sine prea mult. Evoluţia creatoare este o carte extrem de precaută când se referă la divinitate. De vreo două ori se face aluzie la ea ca la „sursa spi¬rituală din care se pare că ar emana impulsurile", ca nişte „flori care îmbobocesc pe o creangă". Fiecare ar defini o lume. în timp ce ele sunt finite, e corect să presupunem că sursa este inepui¬zabilă. Dar Bergson este întotdeauna foarte precaut în această privinţă, clarificând că a pretinde să-l defineşti pe Dumnezeu a priori, la limita eforturilor sale de creaţie (din care noi înşine facem parte), este o încercare falimentară şi condamnată la un discurs deranjant de lung şi de neconcludent. De aceea nu accep¬tă doctrina nici unei religii istorice.

Aşadar, ce găsim la începutul vieţii lumii noastre? O între-bare care a făcut să curgă râuri de cerneală şi la care Evoluţia creatoare dă un răspuns aparent simplu: la început a fost insinu-area. De fapt, viaţa hipnotizează materia urmărindu-i tendinţele fizice şi chimice. Se comportă ca oratorul care adoptă „pasiunile publicului pentru ca ulterior să pună stăpânire pe ele". în acest sens, mecanicismul greşeşte încă de la bază: viaţa continuă să acţioneze ca si cum ar vrea să obţină ceva de la materie si de aceea nu-şi

pierde niciodată din vedere misiunea. Ei bine, succesul nu este garantat. Strategia sa necesită o răbdare şi o umilinţă extre-me, şi nu este absurd să se indice ca origine a vieţii în galaxia noastră o materie nebuloasă care, vreme de eoni, a rămas proba-bil în starea unei conştiinţe neutralizate sau latente.

Însă important este că viaţa nu numai că parcurge cu orice preţ împreună cu materia o parte de drum, ca „macazul de cale ferată care adoptă linia de care vrea să se separe", dar se infil¬trează spre a se diferenţia imediat după aceea în interiorul ei, şi accidental diferenţiază şi materia. Astfel, introduce memoria (timpul care creează) în sânul uitării înseşi (extensia care repe¬ta]. Pentru Bergson, adevărata cauză a diviziunii este ceea ce viata duce cu sine: la fel ca memoria, fiindcă are aceeaşi natură, elanul vital duce cu sine o rezervă virtuală sau spirituală de tendinţe care coexistă într-un echilibru instabil. Avem de-a face cu echivalentul explozibilului în imaginea obuzului. Iar materia ar putea juca rolul învelişului metalic care conferă rezistenţă şi fricţiune, favorizând detonarea în direcţiile divergente în care se va extinde evoluţia.

Ce obţine viaţa de la materie? Să facem un pas înainte. La această întrebare, crede Bergson, se poate răspunde ceva mai precis dacă o transformăm în următoarea: în ce sens înaintarea spre vedere nu este accidentală, ci mai curând esenţială? El răs-punde spunând că înaintarea contribuie la producerea de sen¬zaţii din ce în ce mai capabile să se extindă prin mişcări libere. Dacă ochiul reprezintă o declanşare fundamentală, aceasta se întâmplă fiindcă prin mijlocirea lui viaţa se foloseşte de lumină şi prelungeşte senzaţia în mişcarea voluntară prin inserţia me¬moriei. Astfel, defineşte un întreg sistem senzorial şi motor care se prelungeşte oriunde (se va spune că există viaţă fără văz, dar aceasta nu a mers prea departe: sunt merite ale adaptării, dar şi căi fără ieşire). în schimb, a nega această înclinaţie a vieţii impli¬că să se atribuie puteri magice luminii (cum fac epifenomeniştii cu creierul) şi să se afirme că pur şi simplu expunerea la lumină a fost cea care a format ochiul în situaţii extrem de variabile.

Să mai facem un pas. Pentru Bergson, structura proprie senzaţiei este cea care permite deducerea acestui progres către organe din ce în ce mai bine adaptate care declanşează în lume acţiuni din ce în ce mai libere. De fapt, ce anume condensează o senzaţie? încă din Materie şi memorie, autorul nostru s-a pus la curent cu evoluţia fizicii teoretice. în mod special îi place să in-siste pe teza lui Einer* potrivit căreia, dacă intervalul minim de timp de care suntem conştienţi este de două miimi de secundă, ar fi nevoie

de 25 000 de ani ca să numărăm cele 400 de milioa¬ne de oscilaţii pe care le efectuează lumina roşie într-o singură secundă. în plus, crede că poate integra aceste descoperiri în teoria lui despre conştiinţă. în acest scop, defineşte senzaţia ca o secţionare mobilă compactată de memoria noastră. Conden¬sând nenumărate fapte ale istoriei materiei, ne permite să acţi¬onăm asupra lor exclusiv într-un moment al mişcărilor noastre. Astfel, ne oferă materia „abreviată", gata să ne insereze voinţa în microscopica nedeterminare pe care o conţine şi să o folosim în favoarea noastră.

După ce recunoaştem de obicei omul de acţiune, cel care îşi lasă amprenta pe faptele cu care-şi amestecă destinul? Oare nu prin faptul că îmbrăţişează o succesiune mai mult sau mai puţin lungă într-o vedere instantanee? Cu cât este mai mare porţiu-nea de trecut pe care o reţine în prezentul său, cu atât mai grea este masa pe care o lansează în viitor ca să exercite o presiune împotriva eventualităţilor ce se pot prezenta: acţiunea sa, care

** Franz-Serafin Einer (1849-l926), fizician vienez eminent, pionier în multe dome¬nii ale fizicii moderne, cum ar fi radioactivitatea, spectroscopia, electrochimia, elec¬tricitatea atmosferică şi teoria culorilor. A lăsat mulţi discipoli, printre care Marian Smoulchowsky, cel care a stabilit o teorie a mişcării browniene în paratei cu Einstein şi independent de acesta.*

seamănă cu o săgeată, detonează cu mai multă forţă cu cât repre-zentarea ei se extinde mai mult în trecut. Ei bine, vedeţi cum se comportă conştiinţa noastră faţă de materia pe care o percepe: numai într-o clipă a momentelor ei îmbrăţişează unanim mii şi milioane de emoţii care sunt succesive pentru materia inertă, şi prima dintre ele ar apărea ultimei, dacă materia ar avea me¬morie, ca un trecut infinit de îndepărtat. [...] Dar aceste eveni¬mente monotone şi fără splendoare, care ar umple treizeci de secole cu o materie dacă aceasta ar deveni conştientă de sine însăşi, nu au nevoie în conştiinţa mea de mai mult de o clipă.*

Deci, senzaţia se situează la confluenta dintre conştiinţă si materia de care se serveşte. Astfel se trasează, pe baza duratei, o aproximaţie a ce este viu şi a ce este inert, decisivă în gândirea lui Bergson: dacă ce e viu se contractă datorită ritmului său întâr¬ziat (amânare stimul-răspuns) şi a tensiunii sale ridicate (pro¬porţional cu memoria cu care-şi condensează prezentul), ceea ce este inert se diluează într-un ritm rapid şi într-o tensiune scăzută (lipsită de memorie-contracţie, materia nu percepe conştient şi nu

acţionează). Repetiţia este uitarea trecutului; şi, în schimb, se posedă cu atât mai mult trecut cu cât se posedă mai mult viitor. aceasta este maxima vieţii.

Ei bine, această operaţiune de sinteză a memoriei mele ar fi imposibilă fără informaţiile pe care le aduce ochiul ca aparat de captare a luminii. Din acest punct de vedere, senzaţiile apar ca „o funcţie a indeterminării voinţei". în acest sens foarte con-cret fiinţa umană, „sau o altă fiinţă cu aceeaşi esenţă", apare ca raţiunea de a fi a. vieţii pe planeta noastră: toate categoriile de pe scara percepţiei, nu numai umane, dar şi animale, precum

şi vegetale, corespund global alegerii unui anumit ordin de mă-rime pentru condensare. „Cu alte cuvinte, oare nu tensiunea du-ratei unei fiinţe conştiente ar fi cea care măsoară puterea sa de acţiune, cantitatea sa de activitate liberă şi creatoare pe care o poate produce în lume?"

Să revenim la obuzierul nostru. Am spus că elanul vital apare numai în acţiunea de diferenţiere, că forţa sa e finită, ca a orică-rui efort, şi că, atunci când se manifestă, se consumă relativ re¬pede. Deci, în descoperirile anterioare Bergson simte că a găsit un fir conducător cu care se orientează în acea mare magnum a clasificărilor despre care zoologii dezbăteau la nesfârşit. Ţinând cu dinţii de ideea lui de acţiune din ce în ce mai liberă, stabileşte două bifurcaţii clare în evoluţia vieţii pe planeta noastră. Aceste două disjuncţii, crede el, ne permit să captăm ceva important despre natura elanului vital: indică adevărate tendinţe cu semn contrar înscrise în interiorul său, nu simple accidente.

Prima bifurcaţie este cea vegetală/animală. La ea apreciem două forme de acţiune, dintre care a doua este, fără îndoială, mai indeterminată decât prima, dar şi mai riscantă. Cum să de¬finim regnul vegetal? Prin intermediul a trei proprietăţi: fixi¬tate, insensibilitate şi continuitate a acţiunii. Cum să definim regnul animal? Din contră, prin mobilitate, sensibilitate şi dis¬continuitate a acţiunii.

însă este important să observăm că fiecare tendinţă o con¬ţine latent pe cealaltă. Animalul „cade" în torpoarea vegetativă când impulsul scade (de aici, crede Bergson, derivă obişnuinţele parazitare). în ce o priveşte, planta nu e străină de conştiinţă, deşi în ea aceasta apare adormită sau amorţită; o vedem cum reacţionează lent la stimuli luminoşi, iar anumite plante carni¬vore se mişcă independent. în acest sens, ambele împart o bază

comună, şi mecanismul de fotosinteză (sau „funcţia clorofilia-nă") trebuie văzut ca un echivalent vegetal al sistemului nervos: oricât de simplu

ar fi el, are o versiune schematică a breşei sen-zaţie-voliţie: planta adună energia luminii şi o transformă în energie chimică, împiedicând astfel ca lumina soarelui să fie ire-mediabil risipită. Este felul său de a deosebi timpul şi de a lupta împotriva entropiei.

O a doua bifurcaţie semnalată apare în regnul animal odată cu perechea instinct-inteligenţă care defineşte două modalităţi de acţiune asupra materiei brute. în cazul instinctului, viaţa ofe¬ră acţiune în manieră imediată folosindu-se de un instrument organizat pe care animalul îl are „în mod standard". Instincte¬le acoperă astfel breşa care se deschide între senzaţie şi voliţie prin comportamente pret-ă-porter, perfect adaptate funcţiei lor: viespea imobilizează omida cu nouă înţepături chirurgicale; pă-sările şi ţestoasele migrează în cealaltă parte a lumii fără să fi văzut vreodată o primăvară; ursul ştie că trebuie să acumuleze hrană ca să intre în hibernare.

în schimb, inteligenţa aduce o acţiune mediată de un instru-ment pe care însuşi animalul îl va fabrica pe moment, adaptân-du-se circumstanţelor: dacă acţiunea îi aduce beneficii, o va putea transforma în obişnuinţă.

Bergson crede că nu mai e vorba doar despre faptul că o ten-dinţă apare în stare latentă în cealaltă (insectele demonstrează o anumită inteligenţă când aleg materialele pentru construc¬ţiile lor instinctive şi, din contră, inteligenţa se manifestă la început ca executare de variaţiuni asupra instinctului): în afară de asta, inteligenţa implica riscuri atât de mari pentru viaţă încât a reuşit să se manifeste pe deplin într-un singur caz: cel al fiinţei umane.

Cinematograf şi caleidoscop. Inteligenţa făuritoare

Noi putem vedea numai o mică parte a procesului, tremurul unei singure coarde dintro orchestră simfonică de supergi-ganti: însă este mai mult de atât, fiindcă ştim - ştim că asa este, dar nu înţelegem - că în acelaşi timp, deasupra şi dede¬subtul nostru, în abisul de necercetat, dincolo de graniţele ochilor şi ale imaginaţiei, se produc nenumărate transfor¬mări simultane, legate între ele aşa cum sunt legate notele de un contrapunct matematic.

(Stanislaw Lem, Solaris)

Cum a fost material posibilă această emancipare a instinctului? Bergson răspunde: datorită poziţiei privilegiate pe care o confe-ră fiinţei umane constituţia sa cerebrală. După cum ştim, creie¬rul este o intersecţie în care stimulul primit poate fi continuat de oricare dintre căile motorii. în acest sens este un „comuta¬tor" destinat să facă posibilă alegerea celui mai

potrivit răspuns în orice situaţie. Iar acest lucru presupune un progres imens faţă de măduva spinării, care se comportă ca depozit al carte¬lelor perforate pe care le foloseşte o orgă ca să interpreteze me¬lodiile pe care le are deja în interiorul său: conţine, montate, mecanismele care îi vor da posibilitatea organismului să execute o acţiune sau alta când va avea nevoie, dar nu este capabilă să creeze melodii noi şi nici să le recombine după bunul-plac.

în schimb, creierul uman, prin structura sa complexă şi prin numărul aproape infinit de conexiuni, poate să „opună fiecărei obişnuinţe contractate o altă obişnuinţă si fiecărui automatism

un automatism antagonic". O diferenţă cantitativă devine un salt de nivel: combinând şi recombinând, homo faber continuă să se recicleze şi să se modifice pe sine, precum şi obiectele pe care le

produce, şi chiar să le manipuleze prin simboluri - cuvinte şi idei - fără ca acestea să fie fizic prezente. Oricărei soluţii tehnice îi urmează o problemă nouă, şi tot aşa la infinit. Nu este nicioda¬tă satisfăcut: opera sa nu se încheie. Prin multiplicări şi opoziţii „libertatea pune stăpânire pe necesitate", reducând materia iner¬tă la starea de mecanism cu care să se joace. Cu alte cuvinte, „e ca şi cum ar divide pentru a învinge".

Operaţiunea emblematică a inteligenţei este definită de Bergson prin două imagini devenite celebre: caleidoscopul şi cinematograful.

Prin caleidoscop, face aluzie la felul în care inteligenţa frag-mentează materia ca să o adapteze la propria acţiune asupra ei. „Discontinuă este acţiunea, aşa cum este pulsaţia vieţii: discontinuă va fi, deci, cunoaşterea." Funcţionând în virtutea „momentelor de atenţie", inteligenţa este capabilă să secţione¬ze universul material în forme mereu noi, care coincid cu inte¬resele sale neliniştite şi mereu noi; după ce 1-a secţionat ca pe sticlă şi 1-a aşezat pe schema spaţială, îl va recompune „rotind caleidoscopul" şi va forma figuri noi ca să obţină de la acesta beneficiul practic maxim.

Inteligenţa continuă astfel „de la o reparaţie la alta", iar acest lucru este legitim pentru că se aplică manipulării şi înţelegerii inertului la care este adaptată în mod natural. Dovedeşte astfel o intuiţie reală, nu relativă, privitoare la obiectul său: „acţiunea n-ar sti să se mişte în ireal". De aici vine cunoaşterea noastră ge-ometrică şi ştiinţifică, în care inteligenţa se contemplă fascinată, ca într-o oglindă care măreşte, şi reprezintă plasa noastră de pes¬cuit materie care, la rândul ei, are o esenţă caleidoscopică.

însă problema apare când încercăm să înţelegem fenomenul mişcării, mai exact mişcarea fiinţelor vii, ca şi cum ar fi inert. Aşadar, inteligenţa

crede că-l poate capta fără să observe felul

în care şi-a produs propria operaţiune. Considerând instantane¬ele atomi adevăraţi ai realului, uită că senzaţiile noastre vizuale

şi tactile nu sunt „blocate în mişcare", ci „secţionări mobile ale duratei". Altfel spus, ignoră faptul că mişcarea nu e făcută nici pe departe din imobilitate, ci, dimpotrivă, mobilităţile sunt alcătuite din mişcare.

De aici vin toate echivocurile pe care Zenon a ştiut să le expri-me cu paradoxurile sale. Atribuind acestor „instantanee" o miş-care abstractă şi descalificată, care nu mai are nimic de-a face cu durata lor originală, inteligenţa pierde ce era real (adică, nou şi creativ) printre ele. Punctul crucial al acestui mod de a aborda viaţa este că tot inteligenţa crede că timpul universului ar fi dat ca într-o peliculă cinematografică şi că succesiunea s-ar limita să etaleze în mişcare o serie de fotograme făcute anterior în eter-nitatea unei înţelegeri divine. De aceea, când dovedeşte că un lucru continuă să îi scape, se încăpăţânează să introducă mereu un instantaneu nou între două instantanee oarecare:

Numiţi-le, după caz, calităţi, forme, poziţii sau intenţii: le puteţi multiplica numărul cât doriţi şi astfel să apropiaţi la infinit cele două stări consecutive: în faţa mişcării ce rămâne între ele veţi fi mereu dezamăgiţi, ca un copil care, împreunându-şi mâinile desfăcute, încearcă sa comprime fumul. Mişcarea va scăpa în spaţiul care se afla la mijloc, pentru că orice încercare de a re-construi schimbarea cu ajutorul stărilor implică propoziţia ab-surdă că mişcarea este alcătuită dintr-o sumă de imobilităţi. (Evoluţia creatoare)

Astfel înţelegem afirmaţia potrivit căreia „caracterul cinema-tografic al cunoaşterii noastre a lucrurilor ţine de caracterul calei-doscopic al adaptării noastre la ele ".

Polemica lui cu Einstein

Aprilie 1922. Societatea Franceză de Filosofie din Paris. În atmosfera de concordie de după Marele Război, cele două mari „minţi" ale Europei se întâlnesc sâ discute despre natura timpului. însă bunele intenţii sunt frustrate, şi ceva nu merge ca Ia carte: dezbaterea se încheie aproape înainte să înceapă, lâsând publicul cu o senzaţie de dezamăgire (filosoful Merleau-Ponty va vorbi despre "criza raţiunii'). După luni de zile, Bergson publică Durată şi simultaneitate. În legărură cu teoria tui Einstein şi îşi atra¬ge oprobriul oamenilor de ştiinţă.

Ca majoritatea cărţilor sale. şi aceasta a fost provocată de indignare. Nu împotriva lui Einstein. ci împotriva popularizatorilor care, asemenea lui Langevin, profitau de ingenuitatea

publicului ca sâ îmbrace ştiinţa în hainele metafizicii. Întreaga carte este un atac adus ipoteticului "paradox al gemenilor" care spune că unul dintre cei doi, dacă ar călători cu suficientă viteză şi s-ar întoarce pe Pământ, ar îmbălrâni mai încet decât celălalt, Bergson vede aici o ingerinţă a fizicii matematice pe un teren care nu îi aparţine. În sensul acesta, cartea lui revendică specificitatea vieţii faţă de materne.

Albert Einstein a fost întotdeauna mai puţin senzaţionalisl şi mai prudent decât cei care l-au popularizat în dezbaterea pe viu stabileşte termenii problemei în cele mai clare condiţii; există un timp fizic sau real şi un timp psihologic care rămân neasimilabile, şi între ele nu exis¬ta nimic asemănător cu vreun timp ,al filosofilor".

În schimb, Bergson credea în această punte. Dar ca sâ o trase¬ze trebuia sâ aducă teoria relativităţii restrânse în punctul extreme în care sâ arate necesitatea unei metafizici a duratei, care sa o com-pleteze. În acest scop. a postulat deplina reciprocitate a acceleraţiei

gravitaţionale (fapt neautorizat de teorie) potrivit unei multiplicări nedefinite a sistemelor de referinţa imobile (ceea ce înţelege el pnn .generalizarea" relativităţii). Pe scurt, a încercat să reducă noua fizi¬că la geometrie pură (epurând-o de orice tip de „dinamism") şi sâ-l prezinte pe Einstein ca un Descartes exaltat. Acest lucru nu a pornit dintr-o neînţelegere a teoriei, ci din dorinţa de a o face să pătrundă în propria filosofie. Fiind "mai einsteinian decât Einstein", putea prelungi relativitatea până în punctul în care să-şi arate adevărata faţă. Să-i dea tct ca să o reducă la o parte.

în al doilea rând, pentru Einstein, chiar dacă timpul este relativ faţă de sistemele de referinţă, adecvarea ori simultaneitatea iniţială dintre acestea (sau ceasurile sale) are un caracter "absolut", real (a declarat-o într-o scrisoare celebră adresata lui Metz). în schimb, pen¬tru Bergson. continuă să fie o ficţiune regulatoare: singura realitate a timpului este durata. Celebrele „defazări" ale timpului nu ar fi altceva decât efecte optice provocate de distanţă: ele ar exprima neputinţa noastră faţă de obiecte îndepărtate. Fără îndoiaiă, matematic rigu¬roase. Dar metafizic false, fiindcă nu sunt trăite de nimeni. Dacă i-am putea vedea simultan pe cei doi gemeni în timp ce se îndepărtează (condiţie care. tocmai, s-ar

dovedi invariabilă în raport cu timpul fizic şi ar avea nevoie Ce menţionatul Jimp al filosofului'), nu am observa nimic ciudat. Nimeni nu ar dovedi că a observat alterări de conştiinţă, şi în momentul în care ei s-ar reîntâlni totul ar deveni din nou normal.

Deja. în linii mai generale, ceea ce nu suportă oamenii de ştiinţă la filosofia Iui Bergson este rolul restrâns pe care îl atribuie acesta inteligenţei şi rolul instrumental pe care îl acordă ştiinţei. Simt că le minimalizează obiectul de studiu şi le subevaluează metoda. În ori¬ce caz. dezbaterea dintre "instrumentalişti" şi "realişti" continuă încă şl bibliografia privitoare la gemeni şi la polemica Einstein-Bergson creşte pe zi ce trece. Poate acest lucru dovedeşte până (a ce punct ne obsedează incâ această „punte" între psihologie şi fizică, asemenea problemei minte-corp, bunul nostru simţ modern, inconştient im¬pregnat cu mai multă filosofic decât se crede.

Şi apreciem şi o manieră originală, specific bergsoniană,de a înţelege diferenţa dintre concepţiile antice şi moderne ale mişcării. Ambele se bazează pe aceeaşi metodă cinematografică, dar, în timp ce grecii antici au crezut că îi captează esenţa reducând-o la fotograme mai importante, pe care le numim „eide" (pluralul de la eidos, care înseamnă „viziune" şi care la Platon desemnează „Ideea")*, modernii au înţeles-o ca pe o succesiune de clipe oarecare, pe care le asociau printr-o corelare matematică (timpul ca „variabilă independentă"). Aceste concepţii se extind la întreaga cultură a ambelor epoci şi sunt ilustrate în fragmentul despre sculptura şi dansul anticilor (care, asemenea Discobolului lui Miron, surprind „extazele" sau punctele culminante) în cinematograful modernilor (care juxtapune imagini echidistante şi le leagă de mişcarea mecanică a proiectorului)."

** Pentru Bergson, ideile sau Formele platonice sunt numai rezultatul unei operaţii de sinteză ideală a inteligentei noastre, care extrage modele statice din realitate pentru a c Oomina*

*" Ceti ar putea părea echivoc, nu din aceasta concepţie .Cinematografica a inteligenţe! mcflerne sa inspirat GlllesDeleuze în cele două cărţi poDu.are ale sale despre cinemato¬graf (!rn*gioe-mişЄ3fe şi /magine-fimpl. ci din teoria bergsomană a imaginilor despre care am vorbit Ca să se sustragă obiecţiei simpliste potrivit căreia „Bergson refuză cinemato¬graful" Oeleuze distinge punctul de vedere al proiecţiei iunde mişcarea ajunge la fotogra¬ma, fapt pe care Bergson îl criticai de punctul de vedere al percepţiei spectatorului (unde nu există di'erenta imagine-mi*

stare! Cu aceasta încearcă să arate cum condiţiile artifi¬ciale ale cinematografului au făcut posibilă o percepţie pură a mişcării, până atunci necu¬noscută. Acelaşi Bergson. pe de altă parte, a fost străin de înflorirea cele. de-a şaptea arte.

Fiinţa umană ca problemă. Maşina de făcut zei

Evident nu este inuman, ci, ca să spunem aşa, a-uman: scund, mag secret, ascuns, care vorbeşte cu tine ca şi cum ar vrea să o ia la goană: când e nevoit să strângă o mână, s-ar spune că acest contact îl loveşte şi perturbă ceva în el.

Şi mai e ceva, imposibilitatea de a-i întâlni privirea: această privire total îndreptată spre interior pare să rămână, am spune, paralelă cu interlocutorul. (Charles du Bos despre H. Bergson)

Doar în fiinţa umană s-a eliberat inteligenţa. Acest lucru este consfinţit de nestăvilitul progres tehnologic, precum şi de vulne-rabilitatea sa în faţa ostilităţilor de orice tip. Cum spune Bergson, „cel mai mare succes s-a orientat şi aici de partea celui mai mare risc". Fiindcă riscurile la care a trebuit să recurgă natura cu noi au fost, de fapt, imense.

Psihanalistul german Erich Fromm a spus odată că „omul este singurul animal pentru care propria existenţă este o problemă de rezolvat". Bergson ar inversa sensul frazei şi ar spune mai curând că omul a fost cel care i-a pus o problemă existenţei, adică vieţii, pe care aceasta trebuie să o rezolve. Nu a fost uşor să garanteze sub-zistenţa unei fiinţe atât de fragile şi de maleabile, al cărei potenţial de expansiune se baza pe absenţa comportamentelor ereditare.

Lipsită de instinctele care continuau să o umple, distanţa dintre ce primea şi ce dădea înapoi lumii rămânea în ea perma-nent deschisă unor noi întrebări şi răspunsuri. Această distanţă o determina să activeze, dar, în acelaşi timp, devenea sursa te¬merii de a se prezenta în faţa ochilor săi. Omul este un animal

** Citat în P. Chacon, Bergson, Madrid, 1988*

rupt sau gol, în esenţă incomplet, iar acest lucru se exprimă la nivelul conştiinţei printr-o anumită nenorocire: există frecvent o distantă între dorinţă si eficienta reală a acţiunilor sale, distanţă pe care, deseori, voinţa lui este incapabilă să o străbată. Arcaşului îi este frică să nu greşească atunci când încordează ar' cui; deliberările se prelungesc la infinit; conştientizarea morţii ameninţă să ne distrugă toate proiectele (de ce să începi ceva ce nu e destinat să dăinuie?)

Potrivit lucrării Cele două surse ale moralei şi religiei (1932), ultima carte scrisă de Bergson, natura a trebuit să ia contramă-suri ca să ţină legat de existenţă un animal ca acesta. De aici provin obligaţia socială şi fabulaţia ca „instincte virtuale", cu greu percepute, dar întotdeauna treze. Obişnuim să punem pro-blema în termeni de „individ faţă în faţă cu grupul" sau „raţi¬une faţă în faţă cu superstiţia". în ochii lui Bergson sunt false probleme. Problema se clarifică pentru el dacă se consideră su¬perstiţia ca sprijin pentru acţiunea eficientă şi grupul ca protec¬ţie pentru individ.

De fapt, există o întreagă zonă infraintelectuală care veghea¬ză ca inteligenţa să poată acţiona fără să reprezinte un pericol pentru viaţă. Indigenul nu se gândeşte că trebuie să-şi folosească arcul cu mai puţină pricepere tehnică pentru că i-au fost bine cuvântate săgeţile de divinităţile tribului său. Fabulaţia nu în¬locuieşte tehnica ori „ştiinţa"; ea acoperă doar golurile pe care aceasta le lasă. Cu alte cuvinte: ficţiunea se strecoară în spaţiul care separă, în acţiune, dorinţa de certitudinea mea. Iar spaţiul acesta este mereu deschis acolo unde trăieşte o fiinţă umană.

Din nefericire, aceste contramăsuri au dus la hipertrofia societăţilor şi a religiilor închise, surse de superstiţie, de ură şi de lipsă de omenie. Oricât de dur ar părea, ceea ce vedem ade¬sea ca o năpastă (război, barbarii, organizaţii mafiote) derivă în

realitate din soluţia pe care a găsit-o natura ca să ne ţină în viaţă. Dar această „viclenie", în combinaţie cu progresul tehnologic de neoprit care e propriu inteligenţei, ameninţă să facă implozie şi să transforme fiinţa umană în maşină de distrugere definiti¬vă: un nou punct mort în evoluţie.

Şi exact când totul pare pierdut şi pesimismul este singura concluzie verosimilă, Bergson face să irumpă ca un fulger „o altă posibilă soluţie a problemei". O soluţie care nu se mai limitează să ne garanteze adaptarea cu orice preţ, ci care exprimă triumful spiritului asupra materiei: exact lucrul în funcţie de care inteli-genţa apare ca un instrument. Această cucerire, care încununează concepţia lui Bergson, se produce la două niveluri. Ambele per-mit să se dea un sens „suplimentului de suflet" care îl urmează pe om ca umbra lui, făcând ca toate eforturile să fie întotdeauna (prin exces sau prin defect) inadecvate operei sale.

Pe plan teoretic, intuiţia este funcţia spirituală destinată să de-păşească de fapt condiţia umană, recuperând certitudinile vitale ale instinctului (care ignoră ce ştie) pentru o inteligenţă pregătită şi activă (care ştie ce ignoră). Folosindu-se de ea, filosofia accede la durată ca la urma mobilă a realului si

la elanul vital ca la marele eveniment care călătoreşte pe şinele sale obscure: un efort al spiritului ca să facă să irumpă în univers personalităţi creatoare care ar fi ca speciile unui singur individ. De aceea „durata universului trebuie să alcătuiască o unitate cu amplitudinea creaţiei care îşi poate găsi loc în acesta".

Exact aici, în irumperea de indivizi extraordinari care îi miş¬că pe ceilalţi prin propriul exemplu, este posibil să apreciem as-pectul practic şi superior al cuceririi. Misticii, bărbaţi şi femei capabili să îi contamineze cu activitatea lor sau cu puterea lor pe toţi aceia pe care îi cunosc, apar ca reprezentanţi ai unei societăţi şi ai unei religii „deschise", străine de orice concretizare istorică

şi destinate să schimbe graniţele grupului în direcţia unei orga-nizări democratice şi universale. în felul acesta Bergson poate recupera noţiunea de Dumnezeu, dar a unui Dumnezeu care nu mai este glorificarea inteligenţei noastre pe planul veşniciei şi pe cel al perfecţiunii, nici Dumnezeul unei anumite secte, ci acela prin intermediul căruia misticul iubeşte toată omenirea. Acela la a cărui operă participăm prin bucuria eforturilor noastre de crea¬ţie şi pentru care realitatea în ansamblul ei este un fel de supapă: în acelaşi fel în care diferenţa dintre amintire şi percepţie apărea, în Materie şi memorie, ca o funcţie a libertăţii noastre, diferenţa dintre spirit şi materie care defineşte realul este în cele din urmă o funcţie a libertăţii creatoare a lui Dumnezeu în univers. Deci mis-ticul nu este un ratat, ci realizarea deplină, chiar dacă tranzitorie, a elanului vital: prin el „trece totul", de la izvor la vărsare. Face prezent, ca un precursor obscur, impulsul originar al vieţii, aşa cum Zenon îl făcea prezent pe cel al filosofiei.

Aşadar, nu ne va mira că Bergson poate să-şi termine ultima carte punând în relaţie celebra (şi neliniştitoarea) sa definiţie a universului cu o provocare (nu cu o profeţie) făcută omenirii, căreia i se impune

numai necesitatea de a lua o decizie. Omenirea geme pe jumăta¬te strivită sub greutatea propriilor progrese. Nu conştientizează suficient că viitorul ei depinde de ea însăşi. Ei îi revine, pentru moment, decizia dacă vrea să continue să trăiască. Ei îi revine să se întrebe, după aceea, dacă vrea doar să trăiască sau dacă, în schimb, vrea să facă efortul necesar ca să se înfăptuiască, până şi pe planeta noastră refractară, funcţia esenţială a universului, care este o maşinărie de făcut zei.*

** Cele două surse ale moralei şi religiei*

ANEXE
OPERE PRINCIPALE

Cele cinci opere principale ale lui Bergson sunt: Eseu asupra da-telor imediate ale conştiinţei (1889), Materie şi memorie (1896), Evoluţia creatoare (1907), Durată şi simultaneitate (1922) şi Cele două surse ale moralei şi religiei (1932). Cititorul va găsi rezumate detaliate ale tuturor acestor lucrări în cartea de fată.

Pe lângă acestea, Bergson s-a ocupat personal să adune şi să publice două volume de articole şi conferinţe care, datorită accesibilităţii lor, reprezintă punctul de acces ideal la gândirea lui: Energia spirituală (1919) şi Gândirea şi mişcarea (1934) - în titlul original, mouvant („ceea ce se mişcă", „mobil") evocă vi¬vant, „viu". Din primul amintim în mod special „Conştiinţa şi viaţa" şi „Sufletul şi corpul"; din al doilea, cele două Introduceri („Creştere a adevărului. Mişcare retrogradă a adevărului" şi „Despre punerea problemelor") şi articolele „Percepţia schimbă¬rii" şi „Introducere în metafizică". în ansamblul lor, aceste texte scurte şi plăcute, deseori concepute pentru expunere orală, oferă o perspectivă privilegiată (deşi evident sintetică) a stilului, a ne¬liniştilor şi a tematicilor dezbătute de autor în marile Iui opere: cel mai mare popularizator al filosofiei Iui Bergson, cel puţin cât a trăit, a fost Bergson însuşi.

Pe aceeaşi linie, filosoful francez Gilles Deleuze, recunoscut drept cel mai autorizat interpret al gândirii Iui Bergson şi unul dintre cei mai mari moştenitori intelectuali ai săi, a publicat un volum de extrase magistral alese şi organizate, cu titlul Memorie şi viaţă. Acest volum de mici dimensiuni pare să fie tot atât de re-comandat ca etapă preliminară a unei aprofundări a temei sau ca un complement Ia monografia aceluiaşi Deleuze, Bergsonismul.

întotdeauna lui Bergson i-a plăcut să se considere un moşte-nitor al tradiţiei filosofice franceze, caracterizată, după părerea Iui, de folosirea unui limbaj cotidian, nu al unui jargon de spe-cialitate („operaţiune care deseori ajunge să închidă în termeni

compuşi artificial idei nu pe deplin digerate"), de apropierea

de ştiinţa experimentală, de gustul pentru observaţia interioa¬ră (adică pentru psihologie) şi de neîncrederea faţă de „marile aventuri dialectice". Acest lucru se traduce printr-un stil capti¬vant căruia, dincolo de scrierea elegantă şi de fluiditatea expu¬nerii, îi sunt recunoscute simplitatea terminologiei şi faptul că

foloseşte permanent imagini şi exemple. Nu din întâmplare i S'a decernat Premiul Nobel pentru literatură.

Prin aceasta nu vrem să spunem însă că Bergson ar fi un, autor uşor de înţeles: la fel ca toţi marii filosofi, trebuie să-i fie frecventată îndelung opera ca să poată fi apreciată adevăra¬ta profunzime a problemelor şi a soluţiilor propuse. Pe de altă parte, indiferent dacă suntem sau nu bergsonieni, ne putem apropia de gândirea lui ca sursă de inspiraţie şi îi putem admira modul în care sugerează o mare varietate de extensii posibile ale filosofiei sale, pe care s-a limitat doar să o creioneze.

CRONOLOGIE

Viaţa şi opera lui Bergson

1859. Se naşte la Paris pe 18 octombrie.

1870-1871. Intră ca intern la Liceul Condorcet din Paris în timp ce familia se mută la Londra.

1877. E premiat la Concursul General de Matematică.

1878. Intră la Ecole Normale Superieure, secţia Litere.

1882. Profesor de liceu la Angers

1883. Profesor de liceu si universitar Ia Clermont-Ferrand. Studiu introductive la Extrase din Lucretiu.

1888. Profesor de liceu la Paris. îşi apără cele două teze de doctorat, Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei (publicată un an mai târziu) şi Conceptul de loc la Aristotel.

1892. Se căsătoreşte cu Louise Neuburger.

1893. Se naşte fiica sa Jeanne Adele.

1896. Publică Materie si memorie.

1898. Profesor la Ecole Normale Superieure

1900. Ocupă catedra de filosofie antică la College de France. Publică Râsul.

1901. Devine membru al Academiei de Ştiinţe Morale si Politice.

1903. „Introducere in metafizica

1904. Predă la catedra de filosofie la College de France.

1907. Publică Evoluţia creatoare.

1911. Conferenţiar la Bologna, Oxford, Londra şi Birmingham

1913. Conferenţiar la universităţile Columbia, Princeton si Harvard. Preşedinte al Soci-etăţii de Cercetare Psihică.

1914. Membru al Academiei Franceze

1916. Conferenţiar la Reşedinţa Studenţească din Madrid

1917-1918. Misiuni diplomatice în Statele Unite

1919. Publică Energia spirituală. Membru în Consiliul Superior al Instrucţiunii Publice.

1921. Se retrage din învăţământ.

1922. Polemica lui cu Einstein. Publică Durată si simultaneitate.

Preşedinte al Comitetului Internaţional pentru Cooperare Intelectuală.

1925. Demisionează din funcţiile publice.

1928. Primeşte Premiul Nobel pentru literatură.

1930. Primeşte Marea Cruce a Legiunii de Onoare.

1932. Publică Cele două surse ale moralei şi religiei.

1934. Publică Gândirea si mişcarea.

1941. Moare pe 3 ianuarie din cauza unei răceli pulmonare.

1913. Russell şi Whitehead termină de publicat Principia mathematica. Proust publică La umbra fetelor în floare.

19H-1918. Primul Război Mondial

1916. Apare teoria relativităţii a Iui Albert Einstein.

1917. Intră în război Statele Unite. Revoluţia din Octombrie si victoria bolşevică

în Rusia. Lenin publică Stat si revoluţie.

1919. Tratatul de la Versailles. Se înfiinţează Internaţionala a IlI-a cu sediul la Moscova.

1920. Se inaugurează Societatea Naţiunilor la Geneva.

1921. Wittgenstein publică

Tractatus LogicO'Philosophicus.

1922. Apare Mentalitatea primitivă de Levy-Bruhl. Moare Marcel Proust. Vine la putere Mussolini.

Istorie, gândire şi cultură

1859. Darwin publică Originea speciilor. Napoleon al III-lea învinge Austria în Italia.

1860. Fechner publică Elemente de psihofizică. Celsius si Lord Kelvin stabilesc primele legi ale termodinamicii.

1862. Spencer publică Primele principii. Bismarck e numit cancelar al Prusiei.

1865. Mendel îşi publică lucrările de genetică.

1870-1871. Războiul Franco-Prusac. Sfârşitul celui de-al Doilea Imperiu Francez şi începutul celei de-a Treia Republici. Proclamarea Imperiului German. Comuna din Paris

1877. Boltzmann exprimă matematic principiul Iui Carnot-Clausius (privitor la entropie).

1881. Ribot publică Bolile memoriei.

1885. Nietzsche încheie publicarea lucrării Aşa grâit-a Zarathustra. Teoria lui Herz despre undele electromagnetice.

1888. Wilhelmal II-lea e proclamat împărat al Germaniei.

1889. Expoziţia Universală de la Paris. Apare Teoria neuronului de Rămân y Cajal.

1890. Căderea lui Bismarck. William James publică Principiile psihologiei.

1894. Engels publică al treilea volum din Capitalul Se declanşează afacerea Dreyfus.

1899. Freud publică Interpretarea viselor.

1900. Mor Nietzsche şi Ravaisson. Apare teoria cuantică a Iui Max Planck. De Vries, Correns şi von Tschermak redescoperă legile lui Mendel, originea geneticii.

1905. Max Weber public Etica protestantă şi spiritul capitalismului. Apare teoria relativităţii speciale a lui Einstein.

1910. Moare William James.

1913. Russell şi Whitehead termină de publicat Principia mathematica. Proust publică La umbra fetelor în floare.

1914-1918. Primul Război Mondial

1916. Apare teoria relativităţii a Iui Albert Einstein.

1917. Intră în război Statele Unite. Revoluţia din Octombrie si victoria bolşevică în Rusia. Lenin publică Stat si revoluţie.

1919. Tratatul de la Versailles. Se înfiinţează Internaţionala a III-a cu sediul la Moscova.

1920. Se inaugurează Societatea Naţiunilor la Geneva.

1921. Wittgenstein publică

Tractatus Logico-Philosophicus.

1922. Apare Mentalitatea primitivă de Levy-Bruhl. Moare Marcel Proust. Vine la putere Mussolini.

1925. Heisenberg enunţă principiul indeterminării.

1927. Heidegger publică Fiinţă şi timp.

1929. Criza de pe Wall Street

1933. Vine la putere Hitler.

1936. Se lansează Timpuri noi de Charlie Chaplin. Juan de Mairena de Antonio Machado. începutul Războiului Civil Spaniol.

1939. Al Doilea Război Mondial. Moare Freud.

1941. Operaţiunea Barbarossa. Atacul de la PearI Harbor.